شرح الأربعين

في أصول الدين

تأليف الشيخ الفقيه العلامة

شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤هـ

اعتنى به

نزار حمادي

دار الإمام ابن عرفة

تونس

الطبعة الأولى
1438هـ/2017م
رقم الإيداع الدولي
ISBN 978-9938-860-13-9

بسم الله الرحمن الرحيم

الحَمْدُ لِلَّهِ ربِّ العالَمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمّد أشرف الأنبياء والمرسَلين، وعلى آله وأصحابه الطيّبين الطاهرين.

وبعد، فهذا بفَضل الله تعالى وتوفيقه تحقيقٌ لكتاب جليلٍ مِن أهمّ كتب أهل السُّنة في عِلم الكلام السامي المقام بين علوم الإسلام، وهو شرح الشيخ العلامة شهاب الدين القرافي المالكي الأشعري (ت684هـ) على كتاب الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي (ت606هـ) رحمهما الله تعالى.

وقد عُدَّ هذا الشرحُ لعقود طويلةٍ بين الباحثين المعاصرين مفقودًا، وذلك لقِلَّةِ أصوله الخطِّية وصعوبةِ الوصول إليها في عالَم المخطوطات، فعلى كثرة التحقيقات والدراسات لتراث وآراء الإمام القرافي لم نجد من أشار إلى مواضع وجودِ مخطوطاتِ شرح الأربعين مَع اتفاق الجميع على نسبة الكتاب له لا سيما وأنه نَسَبَهُ لنفسه في مواضع من مؤلفاته:

- فمنها ما ورد في كتابه «الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة» حيث قال في معرض بيان سماع سيدنا موسى عليه السلام لكلام الله تعالى القائم بذاته الذي ليس بحرْفٍ ولا صَوْتٍ: «وهو مبسوط في كتبنا الكلامية، وقد ذكرته مستوعباً في شرح **الأربعين** للإمام فخر الدين، فمن أراده نظره هناك[1]».

- وقوله في «نفَائِس الأصول في شرح المحصول» عند كلامه على مبحث التواتر: «وهذا الكلام مبسوط في شرح **الأربعين في أصول الدين** للإمام فخر الدين»[2].

- وقوله في كتاب «الاستغناء في أحكام الاستثناء» عند بيان كون الإمكانِ علَّةَ

(1) الأجوبة الفاخرة (ص65)
(2) نفائس الأصول في شرح المحصول (ج6/ص2837)

صحةِ تأثير قدرة الله تعالى في العالَم: «وبَسْطُه قد ذكرْتُه في شرح الأربعين»[1].

- وقوله في «الفروق» عند بيانه لوجه الجمْع بين قياس الغائب على الشاهد وبين نَفْيِ المشابَهة: «وبَسْطُ هذا في كتب أصول الدين، وقد بسطتُه في شرح الأربعين»[2].

وأيضا فقد وقفنا في كثير من كتب علم أصول الدين على نقول عن شرح الأربعين وعزوٍ إليه، كما اشتهر عند المحققين ذِكْرُ ما انفردَ بتحريره العلّامَةُ القرافي في مسألة تقسيم مدلولات القرآن حتى نظمَهُ غير واحدٍ وناقشه العلامة الحسن بن مسعود اليوسي (ت1102هـ) في حاشيته على شرح الكبرى، وهو من شرح الأربعين الذي بين أيدينا.

لم يلتزم العلامة القرافي بشرح جميع مباحث الأربعين، بل كان يقتطف من كلِّ مسألة مقاطعَ من كلام الإمام فخر الدين الرازي سواء ورَد على لسانه أو لسان المخالفين لأهل السُّنة أو لأهل الملَّة[3]، فيتناوله إمّا بالشرح أو بالتعليق أو بالنَّقْد أو بالتوجيه، مطبِّقا في ذلك آداب البحث والمناظرة وأساليب علم الجدل، ومستحضرًا ما ينبغي استحضارُه من مقدّمات ومبادئ وقواعد وضوابط، ولهذا أطلق بعض العلماء اسم «نقد الأربعين» أو «التعليق على الأربعين» على كتاب القرافي، وكلٌّ ذلك صحيحٌ، ولكن صاحبَه اختارَ إطلاق اسم الشَّرح عليه كما مرّ سابقا مجازًا مُرْسَلًا من باب تسمية الكلِّ باسم بَعْضِ أجزائه، وقد اختار تغليبَ الشرح على النقد والتعليق.

إنّ هذا الشَّرْحُ يكشف عن وَجْهٍ آخر من الوجوه العِلْمِيَّة للإمام شهاب الدين القرافي الذي اشتهر بإتقان علم أصول الفقه خصوصًا والفقه والعربية، إذ يُظهر جَلِيًّا مشاركتَهُ القويَّةَ في علم الكلام وتصرُّفَهُ في مباحثه واطلاعَهُ الواسع على المذاهب

(1) الاستغناء في أحكام الاستثناء، (ص363) تحقيق د. طه محسن.
(2) الفروق (ج3/ص740) طبعة دار السلام.
(3) هذا الأمر يحتّم على دارس هذا الشرح أن يرجع إلى نص الأربعين للتمييز بين كلام الإمام الفخر وكلام غيره.

الاعتزالية والفلسفية وقدرتَه على تشييد أدِلَّةِ الحقِّ وتوضيحِها والدفاع عن مدلولاتها وتصحيحها، مع محاجَّةِ الفِرَق المخالِفَة لأهْل السُّنة وتقريرِ شبهاتها وردّها أو تضعيفها.

ومما يزيدُ شرح الشهاب القرافي نفاسةً أهميّةُ الأصْل المشروح وهو كتاب الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، فإنه يُعتَبر من أهمّ الكُتب الكلاميَّة لاشتماله على أمهات المسائل جليلها ودقيقها، لذا اعتنى به الكثير من أذكياء العلماء، فشرَحَهُ الشيخ أبو يحيى زكريا الإدريسي الذي كان حيّاً سنة (629هـ) كما نصّ على ذلك في شرحه على الأسرار العقلية لشيخه الإمام تقي الدين المقترَح (ت612هـ)، وهو أيضا تعليق على مواضع متفرقة، منه نسخة في مكتبة الاسكريال بإسبانيا. واختصر الأربعين الشيخُ سراج الدين الأرموي (ت682هـ) وسمّاه «لباب الأربعين»، وقد حقّق من قِبل الدكتور أحمد يوسف النصف مع دراسةٍ وافية. واختصره أيضا الشيخ جمال الدين ابن واصل الحموي (ت697هـ) ولا يزال اختصارُه مخطوطًا ومنه نسخة في بعض مكتبات تركيا.

وأيضا فإنّ العلامة القرافي ممن دقّق النظر في مختلف كتب الفخرِ الرازي واستفاد منها كثيرًا وكان عارِفًا بمقامِ الإمام مُثْنِيا عليه في غير ما موضع، ومن ذلك قوله: إن العلومَ ليست تقليديةً، ولا يَجْمُدُ فيها على حالةٍ واحدةٍ طولَ عُمرِه إلا جامدُ العقل فاترُ الذهنِ قليل الفكرة فاتر الفطنة، إلا في الأُمور الجَليلة جدّا فإنها لا تتغير عند العقلاء، فاختلاف آراء الإمام مما يدلّ على وفورِ عِلْمِه وجودَةِ عَقْلِه ودِينِه، أما عَقْلُه وعِلْمُه فإنه دائمٌ أبدا في النَّظَرِ والتعقّلِ، طالبٌ للازديادِ والتحصيل والوصول إلى غايةٍ بعد غايةٍ وكَشْفِ حقيقةٍ بعدَ حقيقةٍ، فيَظْهَرُ له دائمًا خلافُ ما ظهر له أوَّلًا، وأما وفورُ دينه فلأنّه إذا ظَهَرَ له رجحانُ شيءٍ رجعَ إليهِ، ولا يخشى أن يقال: غلطَ أوَّلًا ثم رجعَ إلى الحقِّ، بل يقولُ الحقَّ متى ظَهَرَ لهُ، ولا يكترثُ بمن يَعْتِبُ عليه للاختيار الأوَّلِ، وهذا عائدٌ للدين وصلابةِ الهمَّةِ، فهذا بأن يُشْكَرَ به الإمامُ أولى وأحْرَى، وأن يجعل من صفات كماله لا من صفات نقصانه.

ولقد رأيتُ جماعةً قَصُرَتْ هِمَمُهُمْ عن فَهْمِ كلام الإمام والاشتغالِ بتحصيل

معاني كتبه فيَعِيبُونَهُ بهذا وينفّرون الناسَ ويقولون: هو ينَقُضُ كلامُهُ بعضُهُ بعضًا فلا تشتغلوا به. وطول الزمان ينقلون عن الشافعيّ وغيره من السادة الكرامِ عدَّةَ أقوالٍ في المسألة الواحدة، ولا يعدُّ ذلك أحدٌ من معايبهم، بل من كمالهم، فَلِمَ لا يفعلونَ ذلك هاهنا؟! بل مَن جَهِلَ شيئًا عاداهُ وعادى أهْلَهُ»[1].

نسألُ الله تعالى اللطيف الكريم أن يجازيَ الإمامين فخر الدين الرازي وشهاب الدين القرافي عن الإسلام والمسلمين خيرَ الجزاء وأحْسَنَه، وأن يوفّق العلماءَ والمتخصّصين للانتفاع والاستفادة بآثارهما العِلْمية النفيسة، لا سيما في علم أصول الدين، فإنهما ساهما مساهمةً كبيرةً في تبيينِ عقائدِ أهْلِ الحقّ والدفاع عنها، فرَضِيَ الله عنهما وأرضاهما.

* النسخ المعتمدة في التحقيق:

- النسخة (ت) من المكتبة الوطنية بتونس، وهي المعتمدة كأصل لأنها أفضل النسخ، تحمل رقم 13288، وتقع في 180 ورقة، لا يظهر اسم الناسخ في آخرها بسبب قص في الورق، وعليها تملك للشيخ محمد بيرم الرابع. وهذه النسخة ليست مفهرسة بالاسم الصحيح في المكتبة الوطنية بتونس، وعثرتُ عليها بمحض توفيق مِن الله تعالى أثناء البحث عن كتب أخرى، ولا يتصور صدور الكتاب على هذا الشكل بغيرها.

- النسخة (ل) من مكتبة «لاله لي» في استنبول، تحمل رقم 2246 وتقع في 214 ورقة، وقد تحصلت عليها من طريق الدكتور الفاضل خالد العدواني فجزاه الله عنا خير الجزاء. وعلى الرغم من اشتمالها على كثير من التحريف والتصحيف إلا أنني استفدت منها كثيرًا.

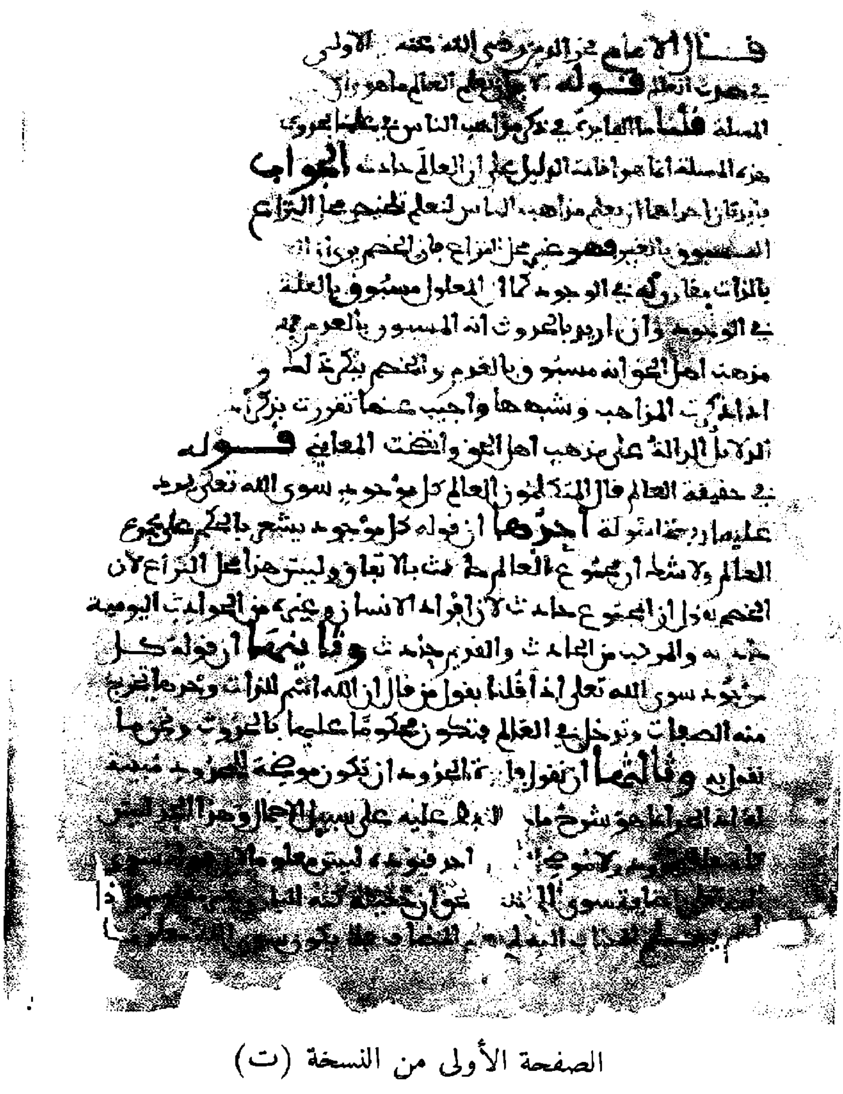
- النسخة (غ) من الخزانة الملكية بالرباط، تقع في 119 ورقة، بها نقص كبير

---

(1) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول (ج5/ص1952 - 1953)

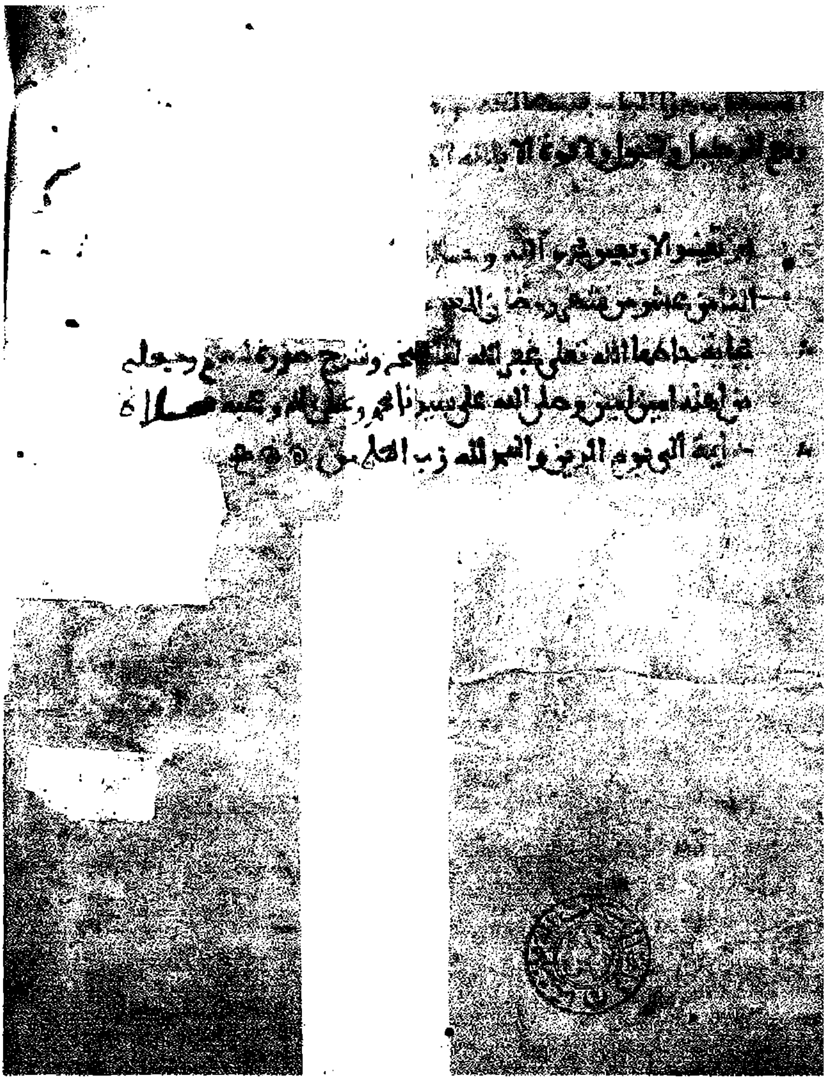
في آخرها حيث اقتصر الناسخ على نقل كامل نص الأربعين بدل الشرح. كان أول حصولي على صورة منها عن طريق صديقنا العزيز الأستاذ حمزة السنوسي رحمهُ الله تعالى أيام دراسته بالمغرب الأقصى، ثم أعاد صديقنا العزيز الدكتور خالد زهري تصويرها لنا تصويرا جيدا فجزاه الله عنا خير الجزاء.

هذا، وقد اقتصرت على تصحيح الكتاب بقدر الطاقة، وتجنّبت إثقال الهوامش بالتعليقات، ووثّقت نصوص الأربعين من النص المطبوع بدار الجيل بتحقيق د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى سنة 2004م/1424هـ، والحمد لله رب العالمين.

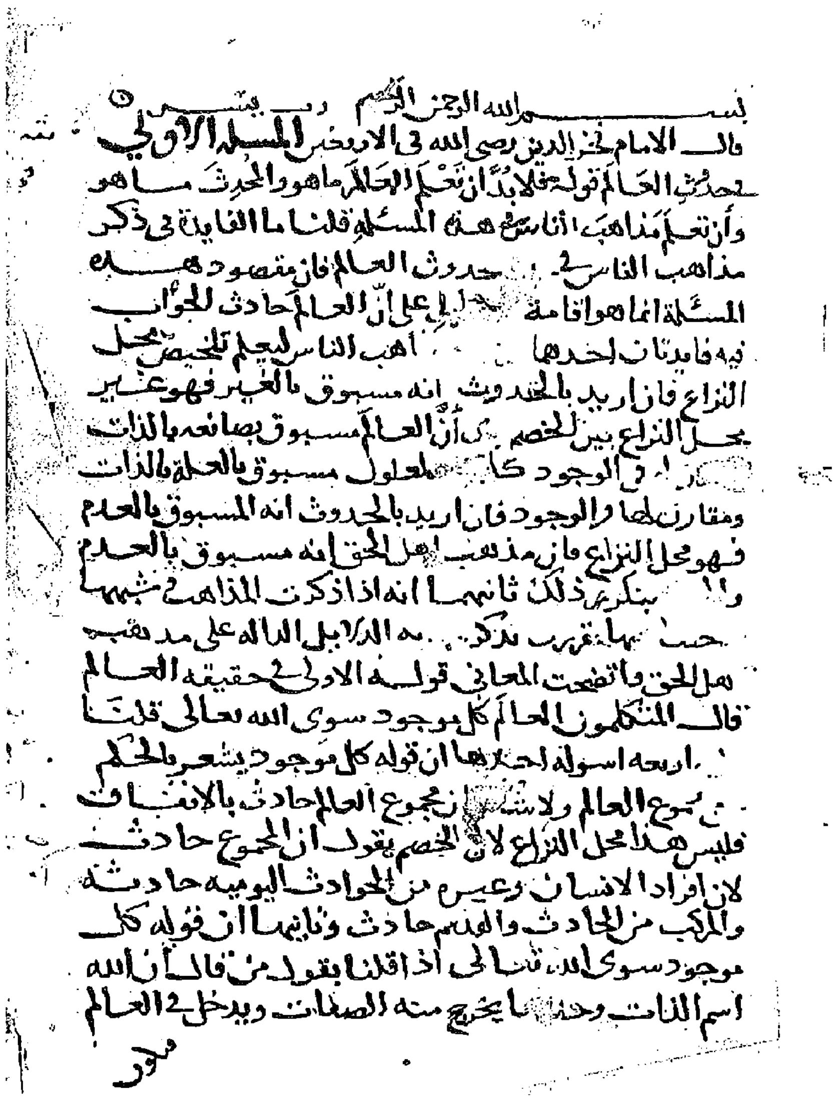


قال الامام فخر الدين رضي الله عنه الاولى
في حدوث العالم قوله [illegible] العالم ما هو وان
المسلة قلنا ما الفايدة في ذكر مذاهب الناس [illegible]
هذه المسلة انما هو اقامة الدليل على ان العالم حادث الجواب
فايدتان احدهما ان بعض مذاهب الناس لتعلم [illegible] محل النزاع
المسبوق بالغير فهو عين محل النزاع فان الخصم يقول انه
بالذات مقارن له في الوجود كما ان المعلول مسبوق بالعلة
في الوجود وان اريد بالحدوث انه المسبوق بالعدم فهو
مذهب اهل الحق انه مسبوق بالعدم والخصم ينكره [illegible]
اذا ذكرت المذاهب وشبهها واجيب عنها تقررت بذلك
الدلايل الدالة على مذهب اهل الحق واتضحت المعاني قوله
في حقيقة العالم قال المتكلمون العالم كل موجود سوى الله تعالى يرد
عليها [illegible] اسئلة احدها ان قوله كل موجود يشعر بالحكم على مجموع
العالم ولا شك ان مجموع العالم [illegible] وليس هو محل النزاع لان
الخصم يقول ان المجموع حادث لان افراد الانسان وغيره من الحوادث اليومية
[illegible] والمركب من الحادث والقديم حادث وثانيها ان قوله كل
موجود سوى الله تعالى اذا قلنا بقول من قال ان الله اسم للذات وحدها يخرج
منه الصفات ويدخل في العالم فيكون محكوما عليها بالحدوث [illegible]
تقولون به وثالثها ان تقولوا [illegible] الوجود ان يكون [illegible]
[illegible]

الصفحة الأولى من النسخة (ت)



الصفحة الأخيرة من النسخة (ت)



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر
قال الإمام فخر الدين رضي الله في الأربعين المسألة الأولى
حدوث العالم قوله فلا بد أن نعلم العالم ما هو والحدوث ما هو
وأن نعلم مذاهب الناس في هذه المسألة قلنا ما الفائدة في ذكر
مذاهب الناس في حدوث العالم فإن مقصود هذه
المسألة إنما هو إقامة [illegible] على أن العالم حادث الجواب
فيه فائدتان أحدهما [illegible] مذاهب الناس ليعلم تلخيص محل
النزاع فإن أريد بالحدوث أنه مسبوق بالغير فهو غير
محل النزاع بين الخصم [illegible] أن العالم مسبوق بصانعه بالذات
[illegible] في الوجود كالمعلول مسبوق بالعلة بالذات
ومقارن لها في الوجود فإن أريد بالحدوث أنه المسبوق بالعدم
فهو محل النزاع فإن مذهب أهل الحق أنه مسبوق بالعدم
و[illegible] ينكر ذلك ثانيهما أنه إذا ذكرت المذاهب في شبهها
[illegible] بها تقريب [illegible] الدلائل الدالة على مذهب
أهل الحق واتضحت المعاني قوله الأول في حقيقة العالم
قال المتكلمون العالم كل موجود سوى الله تعالى قلنا
[illegible] أربعة أسئلة أحدها أن قوله كل موجود يشعر بالحكم
[illegible] مجموع العالم ولا شك أن مجموع العالم حادث بالاتفاق
فليس هذا محل النزاع لأن الخصم يقول إن المجموع حادث
لأن أفراد الإنسان وغيره من الحوادث اليومية حادثة
والمركب من الحادث والقديم حادث وثانيها أن قوله كل
موجود سوى الله تعالى إذا قلنا بقول من قال أن الله
اسم الذات وحدها [illegible] يخرج منه الصفات ويدخل في العالم
سور

الصفحة الأولى من النسخة (ل)

المسألة الثانية قوله افعل بنا ما أنت أهله هذا اللفظ بمجرده محرم إجماعاً ما لم ينضم
في الكلام ضميمة أخرى وتقريره أن الله تعالى عند أهل الحق كما هو أهل الخير فهو
أهل النقم والامتحان وخلق المكاره وليس أحدهما أولى به من الآخر فيكون معنى
قولنا افعل بنا ما أنت أهله افعل بنا الخير والشرور وهذا حرام إجماعاً لقوله عليه
السلام لا يقول أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت وليعزم المسألة فلا يجوز الدعاء إلا بما
يتأكد فيه الطلب ولا يكون واقعاً والواقع أن الله تعالى لا بد أن يفعل فعلاً ما إما
خيراً أو شراً فلا يجوز طلب ذلك منه بالابدان فيتعين أن نخرج عونا بهذا الدعاء افعل بنا ما
أنت أهله من الخير أما إذا اقتصرنا على اللفظ غافلين عن الإضمار امتنع وحسن الظن
بأهل البيت رضي الله عنهم يقتضي أن يعتقد أنهم كانوا يضمرون ذلك وبسط قواعد
الأدعية وما يحرم منها وما يجوز والتفرقة فقه الدعاء قد استودعته في كتاب
المنجيات والموبقات في الأدعية وذكرت فيه ستة عشر نوعاً من الأدعية حرام
فقد فمن أراد استيعاب هذا الباب فليطالعه من هناك فإن هذا ليس محله ه

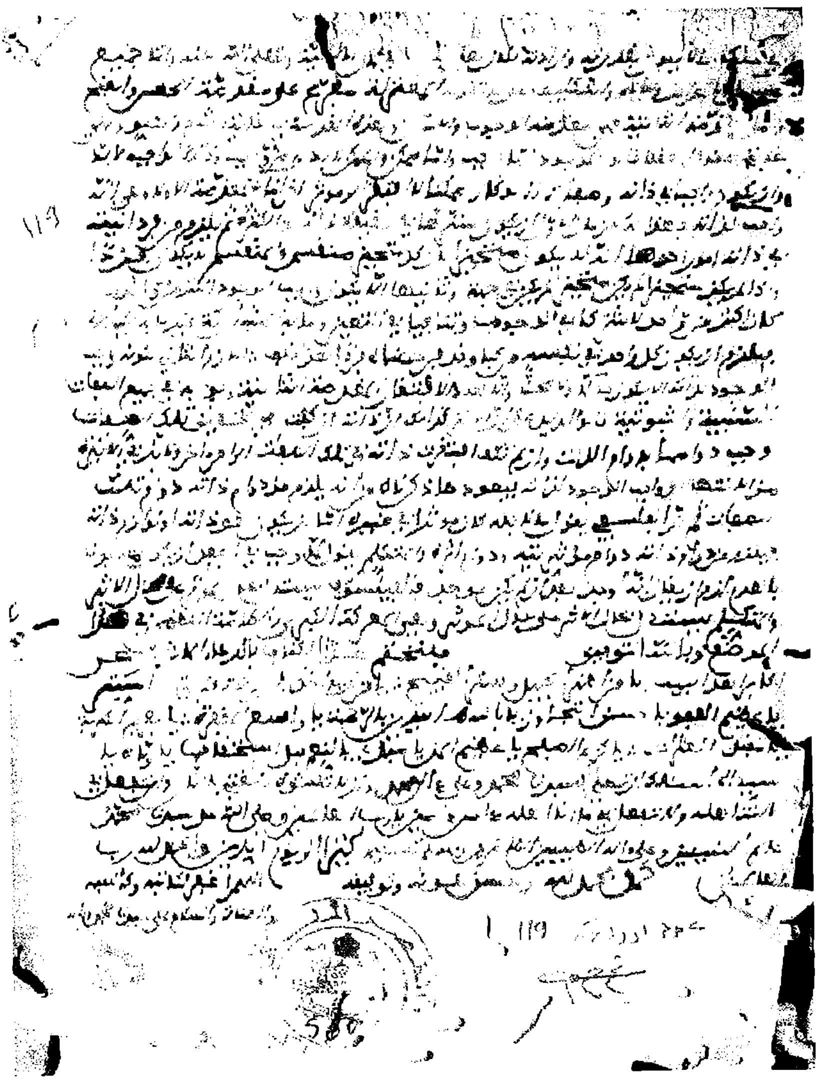
وحسبنا الله ونعم الوكيل في الدنيا والآخرة
ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وصحبه وسلم كثيراً والحمد لله رب
العالمين



الصفحة الأخيرة من النسخة (ل)



الصفحة الأولى من النسخة (غ)



الصفحة الأخيرة من النسخة (غ)

ترجمة موجزة

للإمام شهاب الدين القرافي[1]

(626.684هـ)

* اسمه ولقبُه ونسَبُه:

هو أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلّين، الصُّنهاجي الأصل، المكنى بأبي العباس، الملقب بشهاب الدين، الشهير بالقرافي. يقول عن نفسه: «واشتهاري بالقرافي ليس لأجل أني من سلالة هذه القبيلة، بل للسكن بالبقعة الخاصة مدة يسيرة، فاتفق الاشتهار بذلك» [2].

* تاريخ ولادته:

قال القرافي رحمه الله: ونشأتي ومولدي بمصر سنة ست وعشرين وستمائة (626هـ) [3]، وكان ذلك بمدينة تسمى بهَنْسَا من الصعيد الأدنى.

* أبرز أساتذته:

- **عز الدين بن عبد السلام السُّلَمي** (577 - 660هـ). دخل مصر سنة (639هـ) فلازَمَهُ القرافيُّ إلى وفاته، وأثنى عليه كثيرًا، وقد قال في حقه: «ولقد حضرت يوما عند الشيخ عز الدين بن عبد السلام وكان من أعيان العلماء كان من

---

(1) لقد ملأت ترجمة الإمام القرافي الدراسات والرسائل الجامعية والتحقيقات المنشورة، ولذا سأقتصر هنا على ذكر نبذة موجزة، ومن أراد التوسع فقد وُضِعَت كتبٌ خاصة في سيرته وحياته رحمه الله تعالى. ولنفس السبب لم نتعرض لترجمة الإمام فخر الدين الرازي، رضي الله عنهما.

(2) العقد المنظوم (ج1/ص549)

(3) العقد المنظوم (ج1/ص550)

أولي الجدّ في الدين والقيام بمصالح المسلمين خاصة وعامة والثباتِ على الكتاب والسُّنة، غَيْرَ مكترِثٍ بالملوك فضلًا عن غيرهم، لا تأخذه في الحقِّ لومة لائم»[1].

- **جمال الدين بن الحاجب** (570 - 646هـ). قال عنه القرافي: «شيخُنا الإمامُ الصدر العالِم جمالُ الفضلاء رئيس زمانه في العلوم وسيد وقته في التحصيل والفهوم جمال الدين الشيخ أبو عمرو»[2].

- **شمس الدين الخُسْرَوْشاهي** (580 - 652هـ) قرأ على الإمام فخر الدين الرازي، وصرَّح القرافي بالسماع منه فقال عند الكلام على تحرير الفرق بين علَمِ الجِنْس وعَلَمِ الشَّخْص واسم الجنس: وكان الخُسْرَوْشاهي يُقرِّرُه، ولم أسمعه من أحد إلا منه[3]. وذكر في «نفائس الأصول» أنه قرأ المحصول وضبطه على الخُسْرَوْشاهي[4].

- **زكي الدين عبد العظيم المنذري** (581 - 655هـ) ذكَره القرافي في الفروق فقال: قال لي الشيخ زكي الدين عبد العظيم المحدِّث...»[5].

* أبرز تلاميذه:

- **تقي الدين بن تاج الدين بن بنت الأعز** (ت695هـ) قاضي القضاة. قال التاج السبكي: قرأ الأصول على القرافي، وتعليقةُ القرافي على المنتخب إنما صنعها لأجله[6].

- **عبد الكافي أبو محمد السبكي الشافعي** (659 - 735هـ) وهو والد قاضي القضاة تقي الدين السبكي. قال الصفدي: قرأ أصول الفقه على الشيخ شهاب الدين

---

(1) الفروق (ج4/ص251)
(2) الفروق (ج1/ص64) طبعة عالم الكتب - بيروت.
(3) شرح تنقيح الفصول (ص33)
(4) نفائس الأصول (ج2/ص704)
(5) الفروق (ج2/ص191)
(6) طبقات الشافعية الكبرى (ج8/ص172)

القرافي[1].

ـ **يحيى بن علي بتمام بن يوسف السبكي** (ت725هـ) وهو أخو الإمام عبد الكافي المتقدم، قال التاج السبكي: قرأ أصول الفقه على الفقيه الشيخَ أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي[2].

ـ **فخر الدين محمد بن مسكين المصري** (ت744هـ). قال تقي الدين السلامي: سمع من الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي كتاب التنقيح من تأليفه وحدّث ببعضه[3].

ـ **محمد بن يوسف شمس الدين الجزري** (636 ـ 711هـ) شارح منهاج البيضاوي، قال ابن قاضي شهبة: أخذ بمصر عن القرافي[4].

ـ **شمس الدين الكناني المصري المعروف بابن عدلان** (663 ـ 748هـ) قال ابن قاضي شهبة: قرأ الأصول على القرافي[5].

ـ **ناصر الدين محمد بن عوض التيمي البكري** (644 ـ 733هـ) قال ابن حجر العسقلاني: برع في الأصول على القرافي[6].

ـ **شهاب الدين البقوري الأندلسي** (ت707هـ) وهو صاحب مختصر الفروق.

ـ **أبو عبد الله محمد بن راشد القفصي** (ت736هـ). صرّح بالأخذ عن القرافي في الفائق في علم الوثائق وغيره من كتبه، وقال عنه: «كان معتكفا على التعليم على الدوام»[7].

---

(1) أعيان العصر (ج3/ص132)
(2) طبقات الشافعية الكبرى (ج10/ص393)
(3) الوفيات لتقي الدين السلامي (ج2/ص232)
(4) طبقات الشافعية (ج2/ص237)
(5) طبقات الشافعية (ج3/ص54)
(6) الدرر الكامنة (ج5/ص387)
(7) نيل الابتهاج للتنبكتي (ص 393)

- **تاج الدين الفاكهاني** (654 - 734هـ)

- **جمال الدين الأرمنتي** (ت711هـ). قال الصفدي: كان فقيها فاضلا أديبا ناظمًا، أخذ الأصول عن الشيخ شهاب الدين القرافي[1].

- **شهاب الدين بن جبارة المقرئ الحنبلي** (649- 728هـ). قال الصفدي: أخذ الأصول عن القرافي[2] .

* مؤلفاته:

كانَ العلاّمَةُ القرافيُّ ذَا قُدْرَةٍ فائقة على حُسن تنصيف الكُتُب، فنالت مؤلفاته استحسانَ العلماء حتى قال في حقها ابن فرحون: «سارتْ مصنفاته مسير الشمس، ورُزِق فيها الحظَّ السامي عن اللّمْس، كَمْ حرَّرَ مناطَ الإشكال، وفاق أضرابه النظراءَ والأشكال، وألّفَ كتباً مفيدة انعقد على كمالها الإجماع، وتشنَّفتْ بسماعها الأسماع»[3]. وفيما يلي أبرزها:

- **شرح الأربعين في أصول الدين**. وهو موضوع تحقيقنا.

- **الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**. وهو في الردِّ على معتقدات اليهود والنصارى. طبع أكثر من مرة.

- **الإنقاد في الاعتقاد**. نسبه القرافي لنفسه في أكثر من كتاب له. وهو في عداد المفقودات إلى الآن.

- **تنقيح الفصول في علم الأصول**، أو في اختصار المحصول للإمام الفخر الرازي. وهو من أشهر كتب القرافي.

---

(1) الوافي بالوفيات (ج3/ص17)
(2) الوافي بالوفيات (ج8/ص19)
(3) الديباج المذهب (ص128 - 129)

ـ شرح **تنقيح الفصول** المتقدّم. وكل من المتن والشرح طبع مرارًا.

ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول.** وهو من أجلّ شروح الموسوعة الأصولية للإمام الفخر الرازي. وهو مطبوع.

ـ **التعليق على المنتخب.** نسبه القرافي لنفسه في نفائس الأصول[1] وهو شرح على اختصار المحصول للإمام الرازي. يعتبر مفقودًا أيضا.

ـ **العقد المنظوم في الخصوص والعموم.** مطبوع.

ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.** له طبعات عديدة.

ـ **الأمنية في إدراك النية.** مطبوع مرارًا.

ـ **أنوار البروق في أنواء الفروق:** المشهور اختصارًا بـ«الفروق». من أشهر وأجلّ كتب القرافي. طبع أول مرة في تونس سنة 1302هـ.

ـ **الذخيرة.** وهو موسوعة فقهية على مذهب الإمام مالك رضي الله عنه. طبع بدار الغرب الإسلامي سنة 1994م مع نقص فيه.

ـ **البيان فيما أشكل من التعاليق والأيْمان.** طبع بتحقيق سلمان بن محمد الطاهر العمراوي السجلماسي عمان : دار النور المبين للنشر والتوزيع 2015م.

ـ **شرح التفريع لابن الجلاب.** وهو اختصار لشرح الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الخزرجي التلمساني (ت656هـ) على كتاب التفريع في الفقه المالكي لأبي القاسم ابن الجلاب (ت 378هـ). لا يزال يعدّ من كتب القرافي المفقودة،

---

(1) نفائس الأصول في شرح المحصول(ج4/ص1734)

حتى اكتشف الدكتور أبو بكر سعداوي قطعة كبيرة منه ضمن المخطوطات الأزهرية.

ـ **اليواقيت في علم المواقيت**. طبع بتحقيق الشيخ جلال علي الجهاني.

ـ **الاستغناء في أحكام الاستثناء**. له طبعات منها التي بتحقيق الدكتور طه محسن بمطبعة الإرشاد من إصدار وزارة الأوقاف العراقية سنة 1402هـ.

ـ **الخصائص في النحو**. مطبوع بتحقيق طه محسن عبد الرحمن بوزارة الثقافة والإعلام في بغداد.

ـ **القواعد الثلاثون في علم العربية**. حققه د. عثمان محمود الصيني. ونشر في مجلة جامعة أم القرى، السنة العاشرة، العدد الخامس عشر، 1417هـ.

ـ **الأجوبة عن الأسئلة الواردة على خطب ابن نُبَاته**. مفقود.

ـ **الاستبصار فيما تدركه الأبصار**. كتاب اشتمل على خمسين مسألة في علم المناظر. وهو علم عرَّفه ابن الأكفاني في كتابه «إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد» بأنه علم يُعرف منه أحوال المُبْصرات في كِمّيتها وكيفيَّتها، باعتبار قُربها وبُعدها عن الناظر، واختلاف أشكالها وأوضاعها، وما يتوسَّط بين الناظر والمبصَرات، وعِلَلُ ذلك[1].

ـ **المنجيات والموبقات فيما يجوز وما يكره وما يحرم من الدعوات**. وقد طبع أكثر من مرة، منها طبعة دار الضياء بالكويت. وهو كتاب نفيس في أحكام الدعاء، مليء بالفوائد، وفيما يلي جملة منها:

ـ الطاعةُ سَبَبُ سَعادَةِ الأَبَدِ، والنَّعِيم السَّرْمَدِ، لا سَبَبَ سِوَاهَا، ولا وَسِيلَةَ إِلَّا

---

(1) إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد (ص76)

إيّاها[1].

- الدُّعاءُ: طلبٌ لفَضْلِ اللهِ مِنْ غَيْرِ وُجُودِ سَبَبِ الاسْتِحقاقِ[2].

- قومٌ قدَّمُوا مشاهَدَةَ جلالِ ربِّهم على مصالحِ أنْفُسِهِمْ، وعبَدُوا اللهَ لا رجاءً لثوابه ولا خوفًا من عقابه، وهذا مقامٌ هو أفضل من مقام العبادات كلِّها وسائرِ المعاملات[3].

- مَن تركَ التعلُّمَ والعملَ وبَقِي جاهِلًا فقد عَصى مَعْصِيَتَيْنِ؛ لتَرْكِه واجِبَيْنِ[4].

- يَجِبُ على المكلَّف أن يفهم عوائِدَ اللهِ في تَصْرِيفِهِ في خَلْقِه ورَبْط المسبَّبات بالأسباب في الدنيا والآخرة[5].

- مَن هيْئَةِ الداعين التوجُّهُ نحو السَّماء حالَةَ الدعاء، فإنَّ اللهَ جعل السماء قِبْلَةَ الدُّعاء وتَعَبَّدنا بها، كما جعل الكعبة قِبْلَةَ الصلاة، وجعل الأرض متوجَّهَ السجود، لَا لأنه في جِهَةِ السَّماء، فتَعَالى اللهُ عن الجهات وتحديد الأمكنة[6].

- مِن أفضل أوقات الدعاء الأسحار ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «يَنْزِلُ رَبُّنا كُلَّ لَيْلَةٍ...» الحديث. ونزولُه عبارةٌ عن تنزّله مع عبادِه وقُرْبِ رَحْمَتِه مِنْهُمْ؛ كقول العَرَبِ: نزَلَ فلانٌ في الكلام. وسبب ذلك أنه وقتُ كَسَلٍ وغفلةِ المغمورين في نومهم المُعْرِضِين عن رَبِّهِم بسبب لَذَّةِ فُرُشِهم وأزواجهم، فالقائم في ذلك الوقت

---

(1) المنجيات، (ص 68)
(2) المنجيات، (ص 69)
(3) المنجيات، (ص 70)
(4) المنجيات، (ص 89)
(5) المنجيات، (ص 96)
(6) المنجيات، (ص 190)

المؤثرُ لربِّه على نَفْسِه جديرٌ بأنْ يتنزَلَ اللهُ مَعَهُ برَحْمَتِهِ ويُفِيضُ عليه من إحسانه[1].

- **الاحتمالات المرجوحة**. وهي رسالة تعرض فيها للكلام على الاحتمالات العشرة المخلة بالفَهْم المذكورة في كتاب المحصول للإمام فخر الدين الرازي. وقد نشرت بعناية الشيخ جلال الجهاني.

* ثناء العلماء عليه:

ابنُ شُكر: أجمع الشافعية والمالكية على أن أفضل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: **القرافيُّ** بمصر القديمة، والشيخ ناصر الدين بن المنير بالإسكندرية، والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد بالقاهرة المعزية[2].

الذهبي: العالِمُ الشهير، الأصوليُّ... كان إماماً في أصول الدين، وأصول الفقه، عالماً بمذهب مالكٍ، وبالتفسير، وعلوم أخر... وصنَّف في أصول الفقه الكتب المفيدة الكثيرة، واستفاد منه الفقهاء[3].

تاج الدين السبكي: أستاذُ زمانه في المنطق والعقليات بأَسْرِها[4].

الصفدي: كان مالكيا إمامًا في أصول الفقه وأصول الدين، عالِمًا بالتفسير وبعلومٍ أُخَرَ[5].

ابنُ فرحون: الإمام العلّامة، وَحِيدُ دَهْرِه وفَرِيدُ عَصْرِهِ، أَحَدُ الأعلام المشهورين، انتهت إليه رئاسةُ الفِقْهِ على مذهب مالك رحمه الله تعالى، وجَدَّ في طلب العلوم فبلغَ الغايةَ القُصْوَى، فهو الإمام الحافظ، والبَحْرُ اللافظ، المُفَوَّهُ المِنْطِيق، والآخذ بأنواع الترصيع والتطبيق، دلَّتْ مصنفاته على غزارة فوائده، وأعربت عن

(1) المنجيات، (ص 211)
(2) الديباج المذهب لابن فرحون (ص129)
(3) تاريخ الإسلام (ج51/ص176)
(4) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ج3/ص82)
(5) الوافي بالوفيات (ج6/ص146)

حُسْنِ مقاصِده، جمع فأوْعَى، وفاق أضرابه جنساً ونوعاً، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية وله معرفة بالتفسير[1].

* وفاة القرافي:

أرّخها الذهبي قائلا: إنه توفي في آخر يوم من جمادى الآخرة ودفن يوم الاثنين مستهل رجل سنة (684هـ) [2]. ودفن في مقبرة القرافة المشهورة بمصر[3].

(1) الديباج المذهب (ص128)
(2) تاريخ الإسلام (ج51/ص177)
(3) الديباج المذهب لابن فرحون (ص130)

قال الإمام شهاب الدين القرافي رحمه الله

من أراد الهدى فطريقُه واضحة، فليأخُذْ بسبب النجاة قبل الموْت، ويستدرك للسعادة قبل الفَوْت، فما بعد الدنيا دار إلا الجنة أو النار، وليس عند العاقل أهم من سعادة نَفْسِه، فليحصلها قبل حلول رَمْسِه.

(الأجوبة، ص 34)

شرح الأربعين

في أصول الدين

تأليف الشيخ الفقيه العلامة

شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤ هـ

اعتنى به

نزار حمادي

دار الإمام ابن عرفة

تونس

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

قَالَ الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي المعروف بالقرافي رحمه الله بمنّه

قَالَ الإمامُ فَخْرُ الدِّينِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي «الأَرْبَعِين»:

المَسْأَلَةُ الأُولَى

فِي حُدُوثِ العَالَمِ

قوله[1]: ﴿ فَلَابُدَّ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ العَالَمَ مَا هُوَ، وَأَنَّ المُحْدَثَ مَا هُوَ، وَأَنْ نَعْلَمَ مَذَاهِبَ النَّاسِ فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ ﴾

قُلْنَا: مَا الفائِدَةُ فِي ذِكْرِ مَذَاهِبِ النَّاسِ فِي عِلْمِنَا بِحُدُوثِ العَالَمِ، فَإِنَّ مَقْصُودَ هَذِهِ المَسْأَلَةِ إِنَّمَا هُوَ إقامةُ الدَّليل على أنَّ العالَمَ حادِثٌ[2].

والجواب أنّ فيه فائدتين:

- إِحْدَاهُمَا: أن نعلم مذاهبَ الناس لنعلم تلخيص محلّ النزاع، فإن أريد بالحدوث أنه المسبوق بالغير فهو غيرُ محلِّ النزاع، فإن الخصم يرى أن العالَم مسبوقٌ بصانعه بالذات مقارنٌ له في الوجود، كما أن المعلول مسبوقٌ بالعلة بالذات ومقارنٌ

(1) الأربعين (ص15)

(2) قال القرافي: إن المحكوم به إذا كان مجهول الثبوت للمحكوم عليه فلابد من واسطة بينهما يكون ثبوتها لأحدهما معلوما وثبوت الآخر لها معلوما، فيلزم ثبوت المجهول للمعلوم، كما إذا جهلنا ثبوت الحدوث للعالَم فيتوسّط بينهما التغير فنقول: التغير ثابتٌ للعالَم، والحدوثُ ثابتٌ للمتغيّر، فالحدوثُ ثابتٌ للعالَم؛ لأن لازمَ اللازمِ لازمٌ، فمن المحالِ أن تُعلمَ هاتان الملازمتان ولا يحصل العلمُ. نعم قد لا تعلمان فنحتاج في كل مقدمة إلى دليل مركّب من مقدّمتين، وقد يحتاجُ الدليل الثاني لذلك أيضا، فتكثر المقدمات. فظهر أنه يستحيل الزيادةُ في الدليل على مقدّمتين تامتين، ويستحيل أن تحصل النتيجة بأقل منهما، فإنه لو انقطعت الواسطة عن المحكوم عليه أو المحكوم به لم يحصل ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه. (نفائس الأصول، ج1/ص197)

لها في الوجود. وإن أريد بالحدوث أنه المسبوق بالعدَم فهو محلُّ النزاع، فإن مذهب أهل الحق أنه مسبوقٌ بالعدم، والخصم ينكِر ذلك.

- ثَانِيهِمَا: أنه إذا ذُكرت المذاهبُ وشُبَهُهَا وأُجيبَ عنها تقرَّرت بذِكْر أجوبة الشُّبَه الدلائلُ الدالةُ على مذهب أهل الحقِّ، واتضحت المعاني.

قوله[1]: ﴿ **المُقَدِّمَةُ الأُولَى: فِي حَقِيقَةِ العَالَمِ. قَالَ المُتَكَلِّمُونَ: العَالَمُ: كُلُّ مَوْجُودٍ سِوَى اللهِ تَعَالَى** ﴾

قلنا: يَرِدُ عليه أربعة أسئلة:

- أَحَدُهَا: أن قوله: «كُلُّ مَوْجُودٍ» يُشْعِرُ بالحُكْمِ على مجموعِ العالَم، ولا شك أنَّ مجموعَ العالَم حادِثٌ بالاتفاق، وليس هذا محلَّ النزاع لأنَّ الخَصْمَ يقول: إنَّ المجموعَ حادِثٌ؛ لأن أفراد الإنسان وغيره مِن الحوادث اليومية حادثة، والمركَّب من القديم والحادث حادث.

- وثَانِيهَا: أن قوله: «كُلّ مَوْجُودٍ سِوَى اللهِ تَعَالَى» إذا قلنا بقول من قال: «إن «الله» اسم للذات وحدها» تخرجُ منه الصفات وتدخل في حدِّ العالَم، فتكون محكوماً عليها بالحدوث، ونحن ما نقول به[2].

- وثالِثُهَا: أن نقول: فائدة الحدود أن تكون موضِّحة للمحدود مبيِّنة له؛ إذ الحد إنما هو شرح ما دل اللفظ عليه على سبيل[3] الإجمال، وهذا الحد ليس كاشفا للمحدود ولا مُوَضِّحا له لأن أحد قيوده ليس معلوماً لأن قوله: «سوى الله تعالى»

---

(1) الأربعين (ص15)

(2) ولأجل ورود هذا السؤال قال بعض العلماء كإمام الحرمين في الإرشاد (ص17) في تعريف العالَم: هو كل موجود سوى الله وصفات ذاته، وذلك احترازًا من قول من قال بحدوث صفات الله تعالى. وبعض العلماء رأى أنها إضافة زائدة ولا حاجة إليها؛ لأن لفظ «الله» تعالى جارٍ مجرى الأعلام، وهو موضوعٌ للذات الموصوفة بالألوهية، فهو دالٌّ على الذات وجملة الصفات، فقولنا: «وسوى صفات ذاته» ليس إلا من باب التأكيد.

(3) في (غ): ما دل عليه اللفظ بطريق

بإضافة «سوى» إلى الله تعالى، والحق أن حقيقة كُنْهِ البارئ غير معلومة، وإذا لم تُعلَم حقيقة المضاف إليه لم يُعلَم المضاف، فلا يكون «سوى الله تعالى» معلوماً، فلا يكون هذا القَيْدُ معلوماً، فلا يكون هذا الحد شارحاً ولا كاشفاً للمحدود.

ـ ورَابِعُهَا: أن هذا الحد يلزم عليه دور وهو أنّا قد عرّفنا فيه العالَم بأنه ما سوى الله تعالى، فتتوقف معرفة العالَم على معرفة الله تعالى، ونحن إذا أردنا إثبات العلم بالبارئ تعالى ومعرفته استدْلَلْنا بالعالَم، فتكون معرفة العالَم موقوفةً على معرفة الله تعالى على ما ذكره في الحد، ومعرفة الله تعالى موقوفة على العالَـم على ما سيظهر عند الاستدلال على إثبات الصانع، فيلزم الدور، وإنه محال.

والجواب عن الأول: لا نسلِّمُ أن قولنا: «كُلُّ مَوْجُودٍ» حُكْمٌ على مجموع العالَم، بل نقول: هذه كُلِّيةٌ الحكمُ فيها على كلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ من أفراد العالَـم، فيدخلُ محلُّ النزاع الذي هو أنواع الحوادث اليومية، وأشخاص الأفلاك والأرض وغيرها مما لم يُعلَم مبدأ وجوده بالحس.

وعن الثاني: لا نسلِّمُ أنّ الصفات ـ على تقدير أن يكون «الله» اسماً للذات وحدها ـ تَدْخُلُ في العالَم، إذ صفاته ليست غَيْرَهُ، و«سِوَى» معناها «غَيْر» ، فلا تدخل فيما هو موصوف بقولنا «سوى»، بل تكون الصفات على هذا التقدير غير محكوم عليها بشيء، إذ ليست داخلة في العالَـم لِـما قلناه، ولا تدل عليها كلمة «الله» إذ ليست موضوعة إلا للذات على هذا التقدير، ولا محذور في كون الصفات في هذا الموضع غير محكوم عليها بشيء.

وعن الثالث: أنا قد نعرف الشيء من حيث الإجمال وإن لم نعرفه من حيث التفصيل، ويكفي في العلم به والتعريف ذلك، ونحن وإن لم نعرِّفْ كُنْهَ ذاته تعالى لكنّا نعلم من حيث الجملة أنها ليست بجوهرٍ، ولا عرَضٍ، ولا متحيِّزَةٍ، ولا حالَّةٍ بمتحيِّزٍ، وأنها موصوفة بالعلم، والحياة، والقدرة، وغيرها من صفات الكمال ونعوت الجلال، وذلك كافٍ في التعريف.

وعن الرابع أنا لا نسلِّمُ أنه يلزم على هذا الحدِّ دورٌ. قولكم: «لأن معرفة العالَم متوقِّفةٌ

على معرفة البارئ، ومعرفة البارئ متوقِّفةٌ على معرفة العالَم عند الاستدلال على إثبات الصانع، فيلزم الدور»، قلنا: إذا عُلِمَ ما الذي يُتوقَّفُ عليه هاهنا وما الذي يُتوقَّفُ عليه هناك ظهر أنه لا دَوْرَ، فإن الذي يتوقف عليه هاهنا في معرفة العالم إنما هو التصوُّر لذات الله من حيث الإجمال حتى يتصور ما سوى الله تعالى لأن النظر في الحدود إنما هو في اكتساب التصورات بالتصورات دون التصديقات، والذي نثبته في الاستدلال تصديقٌ، وليس مجرد تصور، بل هو أخص من التصور، إذ هو الحكم على الحقيقة المتصوَّرة، فظهر أن المتوقِّف ليس هو عَيْنَ المتوقَّف عليه.

قوله[1]: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّ الـمُرَادَ مِنَ الـمُتَحَيِّزِ: الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يُشَارَ إِلَيْهِ إِشَارَةً حِسِّيَّةً بِأَنَّهُ هُنَا أَوْ هُنَاكَ ﴾

قلنا: إن أراد الإمكان العقلي فهذا الحدُّ ليس بمانع، لأنَّ واجب الوجود ليس متحيِّزاً، ويمكن عقلا أن يشير إليه البصَرُ، وهي إشارةٌ حِسّيةٌ[2]، وإن أراد الإمكان العادي فالحدّ مستقيم، فإن البارئ في العادة لا يشار إليه إشارة حسيةً، وإنما يشار إليه إشارةً عقليةً.

---

(1) الأربعين (ص 15)

(2) سئل العلامة محمد بن الحسن بن مسعود البناني (ت1194هـ) صاحب الحاشية على شرح الزرقاني على خليل: هل يقال في ذات الله إنها حسية أو معنوية أَوْ لا وَلا؟ فأجاب بقوله: إن كان المراد بكونها حسيةً أنها متحيزةٌ في جهةٍ وتمكنُ الإشارة إليها كما هي المحسوسات كلها عندنا فهو مستحيلٌ ضرورةَ أنه يجبُ له تعالى أن يكون مخالفاً لخلْقِه، فليس جِرْمًا ولا عرَضًا ولا متصفًا بشيء من خواصّهما، وإن كان المرادُ بكونها حسيةً أنها ليستْ من المعقولات التي لا توجَدُ إلا في الأذهانِ، بل هي موجودةٌ في الخارج بحيثُ تدركها الحواسّ فهذا صحيحٌ يجبُ اعتقادُه، لما تحقَّقَ من أنه تعالى ذاتٌ موجودةٌ وأنه قائمٌ بنفسهِ يصحُّ أن يُرَى سبحانه وتعالى، وتقعُ رؤيتهُ في الآخرةِ كما هو مذهبُ أهل الحقِّ، لكنْ مع التنزيهِ عن الحلول والاتّحادِ والحيِّز والجهة والمكانِ، ولا شكّ أن الحسيَّ في اللغةِ والعُرْفِ هو الذي يصحُّ أن تتعلَّق به الحواسُّ، ولا يلزمُ من كونه حِسّيًا أن يكون متحيِّزًا ولا أن يكونَ في جهةٍ لما تقرَّر عند أهل الحقِّ من أنه تعالى يُرَى في غير جهةٍ ولا مقابلةٍ، وهذا أمرٌ معلوم عند أهل الكلام مقرَّرٌ في مسألة الرؤية مذكورٌ في الدواوين الصغار والكبار. وهذا كلّه إنما هو صحيحٌ من جهةِ ثبوت معنى الحسيّ له تعالى، وأما إطلاق لفظِ الحسيّ عليه تعالى فإنه لا يجوزُ لأن فيه إيهامًا للعوامِ، ومعلومٌ أن اللفظ الموهِمَ لا يجوزُ إطلاقُه على الله تعالى بالاتفاقِ حيث لم يَرِدْ إطلاقُه من الشرع. (أجوبة البناني، مخطوط بالمكتبة الوطنية)

قوله[1]: ﴿ إِذَا عَرَفْتَ حَقِيقَةَ الـمُتَحَيِّزِ فَنَقُولُ: الـمُتَحَيِّزُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَابِلًا لِلْقِسْمَةِ وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ، فَالـمُتَحَيِّزُ الَّذِي يَكُونُ قَابِلًا لِلْقِسْمَةِ هُوَ الجِسْمُ ﴾

هذا يخالِفُ ما ذكَرَه «إمامُ الحَرَمَيْنِ» رضي الله عنه، فإنه قال: الجسم: ما يكون مؤلَّفاً[2]، حتى إذا ائتلف الجوهران كان كلٌّ واحد منهما جسماً لِما حصل له من التأليف، فعلى هذا لا يشترط في الجسم قبولُ القسمة لأن كل واحد من الجوهرين في هذه الحالة سماهُ جسماً، والجوهر لا يقبل القسمة.

وقالت «المعتزلة»: الجسم: هو الذي يكون طويلًا عريضاً عميقاً. تقريره أنهم يقولون: تركب الجوهر على الجوهر فيبقى خطا مستطيلا لأنه طول بلا عرض ولا عمق، ثم يضم إلى الخط خط آخر طويل فيبقى سطحاً لأنه طول وعرض بلا عمق، ثم يُضم إلى السطح سطح آخر فيبقى جسماً لأنه طول وعرض وعمق. وهذا كما قاله «فخر الدين» رضي الله عنه: «نزاع لغوي لا عقلي»[3].

قوله[4]: ﴿ وَأَمَّا القِسْمُ الثَّانِي مِنْ أَقْسَامِ الـمُمْكِنَاتِ فَهُوَ الحَالُّ فِي الـمُتَحَيِّزِ ﴾ إِلَى آخِرِهِ.

اعلم أنّ تلخيص البحث في هذا المقام[5] أن نقول: المظروفُ إمّا أن يكون محلُّه عدميّاً أو وجوديّاً، فإن كان الأول فهو متحيِّزٌ ومحلُّه حيِّزٌ، وإن كان الثاني فإمّا أن تنتشر أقطارُه إلى أقطارٍ غير أقطار[6] محلّه أم لا، فإن كان الأول فهو متمكِّنٌ ومحلُّه مكانٌ، وإن كان الثاني كان عرَضاً ويُسمَّى محلّه محلّاً.

وبسْطُ ذلك أن السَّمكة إذا كانت في الماء واقفةً فإنّ الماء محيطٌ بها وهي في

(1) الأربعين (ص 15)
(2) انظر: الإرشاد (ص42)
(3) الأربعين (ص 15)
(4) الأربعين (ص 16)
(5) في (ت) و (ل): المكان
(6) ليست في (غ)

خريطة منه، فإذا فرَضْنا خروجَها من تلك الخريطة ولم ينطبق الماء بَقِيَ الخلاءُ متشكلا بشكلها ليس فيه شيء من الموجودات، فذلك الخلاء هو حيِّزُها، سواء بقي ذلك الماءُ محيطاً به، أو عُدم ذلك الماء، أو عُدم العالَم.

وكذلك الإنسان تحيطُ به جواهرُ الهواء فهو في خريطة منه، فحيِّزُه ذلك الفراغ الذي يبقى بعد خروجه من ذلك الحيز.

وكذلك جملة العالَم في حيِّزٍ بهذا التفسير وإن لم يكن الهواء محيطا بالعالَم ولا موجودٌ آخر، بل نحن نعلم[1] أن العالَم لو عُدم أو تحرك من حيِّزه بقي حيِّزُه تجويفاً بقدره كما بقي بعد خروج السمكة أو الإنسان من حيزه، فذلك هو معنى الحيِّز[2].

والإنسان إذا جلس في مكان فهو منبسط في أقطار حيِّزه، بخلاف قيام الألوان بالأجسام ليست منبسطة في أقطارٍ، فسمَّينا محل المنبسِط من الأجسام مكاناً، وموضع غير المنبسط محلًّا، فظهر الفرق بين الثلاثة ببسط حقائقها بالتمثيل.

قوله[3]: ﴿ لِأَنَّ الجِسْمَ غَنِيٌّ فِي وُجُودِهِ عَنِ اللَّوْنِ، وَاللَّوْنُ مُحْتَاجٌ فِي وُجُودِهِ إِلَى الجِسْمِ ﴾

قلنا: كل واحد منهما غيرُ مستغنٍ عن صاحبه باعتبار أن كل واحد منهما لا يُوجَدُ إلا مع الآخر، فكما أنّ العرَض مفتقِرٌ إلى الجسم بمعنى أنه لا يوجد إلا معه، فكذلك الجسم مفتقر إلى العرَض بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد جسم إلا مع عرَضٍ ما.

والجواب أن هذا الاستغناء من باب استغناء العلة عن المعلول، فإنهما وإن كانا يوجدان معاً، وهما متلازمان في الوجود، لكن العِلَّة مستغنيةٌ عن المعلول بالذات، والمعلول مفتقِرٌ إليها بالذات، فيُقطَع في الجسم مع العرَض بمثل ذلك.

---

(1) في (غ): بل نحس

(2) وللإمام تقي الدين المقترح عبارة رشيقة في تعريف الحيز وهي قوله: «هو الفراغ الذي لو قُدِّر فيه جِرْمٌ لأشغله». (شرح العقيدة البرهانية، ص 43 طبعة دار مكتبة المعارف)

(3) الأربعين (ص 16)

قوله[1]: ﴿ وَيَنْدَرِجُ تَحْتَ الكَوْنِ أَرْبَعَةُ أَشْيَاءَ: الحَرَكَةُ: وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الحُصُولِ فِي حَيِّزٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي حَيِّزٍ آخَرَ ﴾

قلنا: هذا الحدّ ليس بجامع ولا مانع:

- أمّا أنه ليس بجامع فلأن الجوهر الفَرْدَ[2] يدور في مركزه فيتحرَّكُ حركةً دَوْريةً، وليس فيه حصولٌ في حيِّزٍ بعد أن كان في حيِّزٍ آخر.

- وأمّا أنه ليس بمانع فلأنه يجوز أن يوجِد اللهُ جوهراً أو جسماً في مكان ثم يُعْدِمه منه ثم يوجِد عينَ ذلك المعدوم - كما هو جائزٌ عند أهل الحق - في موضع آخر، فهذا حصولٌ في حيِّز بعد أن كان في حيز آخر، وليس بحركة.

قوله[3]: ﴿ وَالسُّكُونُ: عِبَارَةٌ عَنْ حُصُولِ الجِسْمِ الوَاحِدِ فِي الحَيِّزِ الوَاحِدِ أَكْثَرَ مِنْ زَمَانٍ وَاحِدٍ ﴾

قلنا: هذا باطلٌ لأنه ليس بجامع، فإنّ الجسم في أوَّل أزمنةِ وجودِه ساكِنٌ مع أنه لم يَحْصُل في الحيِّزِ إلا زمناً واحداً.

فإن قيل: الجسم في أوّلِ أزمنةِ وجوده لا ساكنٌ ولا متحرِّكٌ[4].

قيل: هذا خلاف قاعدة معلومة مستقرة[5] وهي أنّ الحركة والسكون ضدان يُحكَم عليهما بما يُحكَم به على النقيضين، كالعلم والجهل، والحياة والموت، فإن كل

---

(1) الأربعين (ص 16)

(2) قال القرافي في تعريف الجوهر الفرد: «هو المتحيز لذاته الذي لا يقبل القسمة. فقولنا «لذاته» احترازٌ من العرَض فإنه متحيز لأجل قيامِه بالجوهر. وقولنا: «لا يقبل القسمة» احتراز من الجسم فإنه يقبل القسمة. فالجسم: هو المتحيز لذاته الذي يقبل القسمة. (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة، ص 67)

(3) الأربعين (ص 16)

(4) عزا الآمدي هذا القيل إلى بعض متأخري المعتزلة محتجا على ذلك بأنا لو فرضنا أن الله تعالى خلق جوهراً فرداً ولم يخلق معه جوهراً آخر فإنه في أول زمان حدوثه له كونٌ وليس بمتحرك لأن الحركة إنما تكون بالانتقال من مكان إلى مكان وهو غير منتقل، ولا هو ساكن لأن السكون لا يكون إلا بحصول الجوهر في مكان واحد أكثر من زمان، والجوهر في أول زمان حدوثه ليس كذلك. (راجع أبكار الأفكار، ج3/ص179، 180)

(5) في (ل): مستقرة معلومة

واحد وضِدّه مما ذكرنا مما لا يرتفعان ولا يجتمعان، وهذه قاعدة النقيضين، وهما ليسا بنقيضين[1]، إذ من ضرورة أحد النقيضين أن يكون عدما، وكل واحد من هذين وجودي، فثبت أنهما ليسا بنقيضين وأنهما ضدان حكمهما حكم النقيضين، فعلى ما قاله القائل من أن الجسم في أول أزمنه وجوده[2] لا ساكن ولا متحرك تبطل هذه القاعدة المشهورة.

فلمّا ورَد على بعض الناس هذا السؤال قال: «السكون: عبارة عن حصول الجوهر[3] في الحين»، واقتصر على ذلك ليتناول الصورة التي أوردناها على الحد، قيل له: يلزمك سؤال آخر وهو أن هذه العبارة إن جعلت حدّاً للسكون مقتصَراً عليها كان حدُّ الحركة أخصَّ من حدِّ السكون، فيكون السكونُ جزءَ الحركة، وقد ثبت أنهما ضدان على ما قررناه في السؤال الأول، وإذا كان السكون جزء الحركة فلا ضدية لأن ما كان جزء الشيء لا يكون ضدّاً له.

فأحد الأمرين لازم: إما الإتيان بعبارته في الكتاب والتزام مخالَفة القاعدة المشهورة في أنهما ضدان حكمهما حكم النقيضين، أو الاقتصار على العبارة الثانية والتزام أنهما ليسا بمتنافيين[4] ألبتة.

والتزام الأول أقرب إلى القواعد العقلية المشهورة من التزام الثاني فنلتزمه، ثم لنا أن نجيب عن الإشكال الوارد عليه بأن نمنع أنهما ضدان حكمهما حكم النقيضين في كل حال، ولا يحكم عليهما بحكم النقيضين إلا إذا اتصفا بالبقاء، فحينئذ يحكم عليهما بأنهما ضدان حكمهما حكم النقيضين.

قوله[5]: ﴿ **وَاعْلَمْ أَنَّ الْمَشْهُورَ عِنْدَ جَمَاهِيرِ الْمُتَأَخِّرِينَ[6] أَنَّ حُصُولَ الْجَوْهَرِ**

---

(1) وهما ليسا بنقيضين: ليس في (ت)
(2) في (ت) و (ل): حصوله
(3) في (غ): الجسم
(4) في (ت) و (ل): بضدين
(5) الأربعين (ص 16)
(6) قال الآمدي: الذي عليه اتفاق معظم أصحابنا أن اسم الكون مختصّ بما أوجب اختصاص الجوهر بمكان أو بتقدير مكان، وهو غير خارج عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. (أبكار الأفكار، ج3/ص179)

فِي الحَيِّزِ صِفَةٌ مُعَلَّلَةٌ بِمَعْنًى قَائِمٍ فِي الجَوْهَرِ ﴿ إلى آخر الفصل.

أورد في هذا الفصل سؤالا على أنّا متى قلنا: «إِنَّ الكَوْنَ عِلَّةٌ للكَائِنيَّة» أنَّهُ يلزم الدَّوْرُ، وذلك لأنهم قالوا: إن قيام العرَض بالجوهر متأخِّرٌ عن حصول الجوهر في الحيز، وقالوا: إن حصول الجوهر في الحيز عرَضٌ يُعبَّر عنه بالكون، وإذا كان الكون عرضاً فلا يحصل في الجوهر إلا بعد الكائنية، فلا يكون علةً للكائنية؛ لأنه متأخِّرٌ عنها على ما قرروه من أن قيام العرض بالجسم متأخِّرٌ عن كونه في المحل، ولو كان الكونُ علةً للكائنية لزم تأخُّرُها عنه، وقد تبيَّن وجوبُ تقدُّمِها عليه بما عُلِم من القاعدة، فيلزم أن يكون الكون متقدِّماً على الكائنية لأنه عِلَّتها، متأخِّرًا عنها لأنه عرَضٌ، وهو لا يقوم بالجسم إلا بعد ثبوتها له، فيلزم الدور[1].

أو نقول: المعنى الذي يوجب حصول الجوهر في حيِّزٍ معين إمّا أن تتوقف صحة قيامه بالجوهر على كون ذلك الجوهر حاصلا في ذلك الحيز، وإما أن لا تتوقف عليه:

- والأول باطل؛ لأنّا إذا علَّلنَا حصول ذلك الجوهَر في ذلك الحيز بذلك المعنى كان حصول الجوهر في ذلك الحيز محتاجاً إلى قيام ذلك المعنى، وقيام ذلك المعنى به يكون محتاجاً إلى حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز، فيلزم الدور، وهو محال.

- والثاني باطل؛ لأنه يلزم حصول ذلك المعنى عندما لا يكون ذلك الجوهر حاصِلًا في ذلك الحيز، فتحصل العِلَّةُ منفكَّةً عن معلولها، وهو محال.

وهذا التقرير وما يأتي من الجواب هو ما أشار إليه من البحث في الحجة[2].

---

(1) قرر الآمدي الدور بقوله: وربما قيل في إبطال تعليل اختصاص الجوهر بحيزه بالكون أن الكون عرض قائم بالجوهر، ولا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا أنه موجود في الحيز تبعا لوجود محله فيه، فلو كان حصول ذلك الجوهر في حيزه معللا بعرض قائم به لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز تبعاً لقيام ذلك المعنى به نظرا إلى أن المعلول تبع للعلة، وهو دور ممتنع. (أبكار الأفكار، ج3/ص180 ـ 181)

(2) راجِع الأربعين (ص 17). وقال ابن واصل في اختصار الأربعين على قول الرازي: «وفيه بحث»: قلت: هو منعُ الدورِ لعدَمِ اتحادِ جهَةِ التوقُفِ. (ق2/ب) وهو ما بيَّنهُ الآمدي بقوله: «العرَض وإن كان في الحيز تبعاً لحله فيه لحصول الجوهر في ذلك الحيز ليس تبعاً لحصول ذلك العرض في ذلك الحيز ليلزم الدور، بل تبعاً له من جهة كونه علةً مخصصة له بذلك الحيز، ومع اختلاف جهة التوقف فلا دور. (أبكار الأفكار، ج3/ص181)

والجواب أنّ هذا العرَض مخالِفٌ لحقائق الأعراض، ولا يمكن أن يُدعَى وجوبُ مشاركة المختلفات في سائر اللوازم، فلا يلزم من كون بعض الأعراض لا يثبت للجسم إلا بعد الكائنية أن يتوقف ثبوتُ العرَض - الذي هو الكَوْنُ - على ثبوت الكائنية لما ذكرناه من القاعدة في أنه لا يجب اشتراك المختلفات في اللوازم.

ومما يؤيد ما ذكرناه[1] الوجود، فإنا إذا قلنا: «إنه زائد على نفس الماهية» كان عرضاً قائماً بالجوهر، ولا يمكن أن يدعي مدع أنه يتوقف حصول هذا العرض - الذي هو الوجود - على حصول الجوهر في الحيز؛ لأن حصوله في الحيز فرع وجوده، فقد خالف الوجود سائر الأعراض في توقفه على الكائنية.

وأيضا فإن كل عرَض يتوقف قيامُه بالجوهر على وجود الجوهر، وإذا قلنا الوجود عرَض لا يتوقف على الوجود وإلا فذلك الوجود إن كان نفسه لزم توقف الشيء على نفسه، أو غيره لزم وجود الجوهر مرتين ويلزم اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل، وكلاهما محال.

ومما يؤيد أن المختلفات لا يجب اشتراكها في اللوازم[2] أن كل معلوم يجب أن يكون علمه غيره، إلا العلم فإنه يكون معلوماً بنفسه، لأن العلم[3] يتعلق بنفسه وبغيره، وكذلك كل متحيز يجب أن يكون حيزُه غيرَه، إلا الحيز فإنه يتعلق بنفسه وبغيره[4]، وهذه قاعدة مطردة.

قوله[5]: ﴿ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اللهُ تَعَالَى زَمَانِيّاً، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: إن أريد بالزماني ما تنقضي أجزاؤه بأجزاء الزمان كالمصادر من الأفعال والأقوال - وهو الذي كان «الخُسْرَوْشَاهِي» ينقله عن المصنف في مراده هاهنا - فلا

(1) من القاعدة... ذكرناه: ليس في (غ)
(2) أن المختلفات... اللوازم: ليس في (ل)
(3) في (غ): لأنه
(4) وكذلك كل متحيز.... وبغيره: ليس في (غ)
(5) الأربعين (ص 20)

نسلم لزوم هذا التفسير، لجواز أن يكون متقدِّماً بالزمان، وأجزاؤه غير منقضية بتقضي الزمان، كما نتصور ذلك في الجواهر والأجسام في تقدم بعضها على بعض مع بقاء ذواتها في الأزمان.

وإن أريد بالزماني ما قارنته الأزمان[1] فلا نسلم أن هذا محال وإن كان لازماً، فإن الله تعالى كان قبل العالَم في أزمنة مقدَّرة لا نهاية لها[2]، فتصدق النسبة وهي كونه زمانيا[3]، وليس ذلك محالًا، فأحد الأمرين لازِم، إما مَنْعُ اللزوم، أو تسليمه ومَنْعُ كون ذلك اللازم محالًا.

قوله[4]: ﴿ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الزَّمَانُ زَمَانِيّاً ﴾

يعني أنه غير من الأغيار متقدم على العالَم، فيكون متقدِّماً بزمان آخر، وذلك الزمان له زمان لأنه متقدم بالزمان على هذا التقدير.

قلنا: لا نسلم أنه يلزم أن يكون الزمان زمانيا لأنا نريد بالغير صانع العالَم، ولا يلزم من تسليم كون صانع العالَم متقدِّماً بالزمان أن يكون الزمان متقدماً بالزمان، لأن الزمان وصانع العالم مختلفان بالذات، والمختلفان بالذات لا يجب اشتراكهما في اللوازم كما تقدم تقريرُه، فجاز أن يكون صانع العالَم متقدما بالزمان، والزمان في نفسه ليس متقدما بالزمان لكونه مخالفا بذاته لسائر الحقائق.

قوله[5]: ﴿ وَالجَوَابُ أَنَّا نُثْبِتُ نَوْعاً آخَرَ مِنَ التَّقَدُّمِ ﴾

وهو تقدم أمس على اليوم، فإنه ليس بالعِلّية، لتساوي أجزاء الزمان، ولا بالذات لأن ذوات[6] الزمان لا يجب فيها تقدم بعضها على بعض[7] لتساوي ذواتها،

(1) في (ت) و (ل): مقارنته للزمان
(2) لا نهاية لها: ليس في (غ)
(3) في أزمنة... زمانيا: ليس في (ل)
(4) الأربعين (ص 20)
(5) الأربعين (ص 20)
(6) في (ت): دورات، وفي (ل): دروان
(7) في (ت) و (ل): تقدم شيء على شيء

ولا بالشرف لذلك، ولا بالمكان لأن المكان من خواص الأجسام، والزمان ليس بجسم، ولا بالزمان وإلا لزم التسلسل والجمع بين النقيضين كما قرره[1]، فيتعين نوع آخر من التقدم غير الخمسة.

قلنا: هذا جوابٌ إلزامي، والجوابُ الحقيقيُّ أن يقال: التقدُّمُ بالزمان قسمان: تقَدُّمٌ بأزمنةٍ محقَّقة كتقدُّمِ الأبِ على ابْنِه، وتقدُّمٌ بأزمنة موهومةٍ كتقدُّمِ عدَمِ العالَمِ على العالَمِ، وكتقدم عَدَمِ كلِّ حادثٍ يومي[2]، وتقدُّمُ الله سبحانه على العالَمِ بذلك، بمعنى أنه لو فُرض من زمان وجود العالَم إلى الأزل أفلاكٌ دائرة لانقضى من الزمان ما لا يتناهى من الأزل[3] إلى[4] وجود العالَم، فهذه أزمنة موهومة لا يلزم بها قِدَمُ العالَمِ، وإنما يلزم ذلك من الأزمنة المحقَّقة. والله أعلم.

قوله[5]: ﴿ **وَالجَوَابُ عَنْهُ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ قَوْلِنَا: «إِنَّهُ لَا بِدَايَةَ لِصِحَّةِ حُدُوثِ الحَوَادِثِ» أَنْ نَحْكُمَ بِجَوَازِ كَوْنِ العَالَمِ أَزَلِيًّا** ﴾ إلى آخره.

قد كان القاضي «أفضل الدين» رحمه الله يقول: «لَا يَلْزَمُ مِنْ أَزَلِيَّةِ الإِمْكَانِ إِمْكَانُ الأَزَلِيَّةِ»، وبهذا الكلام تنكشف حقيقة السؤال والجواب، فإنّ مقتضى ما أورده في سؤاله أن يثبت له أزلية الإمكان، دون إمكان الأزلية.

ثم إنا نقول: العالَم بالنظر إلى ذاته ممكن، لكن الممكن قد يضاف إلى أمر ما فيخرج عن هذا الوصف إلى غيره، فالعالَم إن أضيف إلى الأزل فيصير مستحيلًا، وإن أضيف إلى ما لا يزال كان ممكنًا، وإن أُخذ منفكّاً عن الإضافتين كان ممكنًا[6].

كما أن العرَض بذاته ممكن، وإن أُخذ بِقَيْدِ انفكاكه عن الجوهر كان

---

(1) يعني الفخر الرازي في الأربعين (ص 20)
(2) ليست في (ل)
(3) في (غ): من العالم
(4) في (ت) و (غ): بلا
(5) الأربعين (ص 21)
(6) وإن أخذ.... ممكنًا: في (ل)

مستحيلًا، وإن أخذ بِقَيْدِ وجود الجوهر كان ممكنًا، وكذلك الجوهر إن أخذ بقَيْدِ عدم المؤثِّر كان مستحيلًا، وإن أُخِذَ بِقَيْدِ وجود[1] المؤثر كان ممكنًا، وإن أخذ منفكًا عن القيدين[2] كان ممكنًا لأنه بالنظر إلى ذاته ممكن، ولا يلزم من كون الشيء ممكنًا بالنظر إلى ذاته أن يكون ممكنًا في كل حال لما بيّناه.

فكذلك العالَم ممكن بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن الأزل وما لا يزال، وهو بإضافته إلى الأزل مستحيل، وبالإضافة إلى ما لا يزال ممكن، ونسبة الأزل وما لا يزال إليه كنسبة الجوهر وعدم الجوهر للعرض، وكنسبة المؤثر وعدمه للجوهر لأن الأزل وما لا يزال كالنقيضين، لأن الأزل: ما ليس له[3] أول، وما لا يزال: هو[4] ما له أول، وقولنا له أول ولا أول له نقيضان.

قوله[5]: ﴿ **الأَوَّلُ: أَنَّ الحَرَكَةَ مَاهِيَّتُهَا الانْتِقَالُ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ، وَالانْتِقَالُ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مَسْبُوقاً بِالحَالَةِ المُنْتَقَلِ عَنْهَا، فَإِذاً حَقِيقَةُ الحَرَكَةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا تِلْكَ الحَقِيقَة تَقْتَضِي المَسْبُوقِيَّةَ بِالغَيْرِ، وَحَقِيقَةُ الأَزَلِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هَذِهِ الحَقِيقَة تُنَافِي المَسْبُوقِيَّةَ بِالغَيْرِ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الجَمْعُ بَيْنَ الحَرَكَةِ وَالأَزَلِ مُحَالًا مُمْتَنِعاً لِذَاتِهِ** ﴾

قلنا: الجمع بين الأزل وشخصٍ من أشخاص الحَرَكةِ محالٌ، وكذلك الجمع بين الأزل وبين عدد محصورٍ من أفراد الحركات لأجل ما في أفراد الحركات من المسبوقية، أمّا الجمع بين الأزل وبين أفراد غير متناهية من الحركة فهو غيرُ متناف، لأن الأزل عبارة عن أفراد متوهَّمة من الأزمان[6] لا أول لها، فإذا طبقنا عليها

(1) ليست في (غ)
(2) في (ت): القيد
(3) ما ليس له: ليس في (ل)
(4) ليست في (غ). وفي (ل): هو ليس
(5) الأربعين (ص 24)
(6) في (غ): الزمان

أفراداً من الحركة غير متناهية كان كل فرد من أفراد الحركات متناهياً في ذاته مسبوقاً بغيره منطبقا على فرد من أفراد الأزمنة المتوهَّمة المسبوق بغيره المتناهي في ذاته، ومجموع الحركات غير متناه في ذاته ولا مسبوق بغيره[1]، وأفراد الأزمان[2] المتوهَّمة كذلك، فهما متناسبان فلا منافاة بينهما، وهذا هو صورة النزاع عند الخصم، فظهر أن الأزل لا ينافي الحركة بهذا التفسير.

قوله [3]: ﴿ **البُرْهَانُ الثَّانِي: إِذَا فَرَضْنَا كُلَّ دَوْرَةٍ مِنْ دَوْرَاتِ الفَلَكِ كَانَتْ مَسْبُوقَةً بِدَوْرَةٍ أُخْرَى لَا إِلَى أَوَّل، فَحِينَئِذٍ تَكُونُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الدَّوْرَاتِ مَسْبُوقَةً بِعَدَمٍ لَا أَوَّلَ لَهُ، فَتِلْكَ العَدَمَاتُ بِأَسْرِهَا مُجْتَمِعَةٌ فِي الأَزَلِ، وَإِنَّمَا التَّرْتِيبُ فِي الوُجُودَاتِ، لَا فِي العَدَمَاتِ** ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ، بل الترتيب في العدَمات والوجودات، وتقريره أنّ ما من زمان نشير إليه من الأزمان إلا وهو معمور بوجودٍ من وجود الحركات، وقبله عدَمات سابقة قد ارتفعت، وبعده[4] عدمات سابقة لم ترتفع، فإذا تقدمنا عليه إلى جهة الأزل أزمانا أخرى وانتهينا إلى زمان معين وجدنا بعض العدمات التي حكمنا بارتفاعها قبل الأول غير مرتفعة قبل الثاني، وهلم جرّاً في الأزمان إلى غير النهاية، فتكون العدمات مترتبة الارتفاع والتقرر في أفراد الأزمان التي لا نهاية لها، ولا نجد زمانا ما يصدق عليه أن جملة العدمات اجتمعت فيه، بل ما من زمان إلا وفيه عدمات ووجود غير مناقض لشيء من تلك العدمات، فلا يستقيم قوله بعد ذلك: «إن وجد مع العدمات وجود اجتمع النقيضان، وكان السابق مقارنا للمسبوق»؛ لأن ما من زمان إلا وفيه وجود وعدمات[5] ليست نقائضه[6]، واجتماع مجموع

(1) المتناهي في ذاته ... بغيره: ليست في (غ)
(2) في (ل): والأفراد للأزمان
(3) الأربعين (ص 24)
(4) في (غ): وقبله
(5) وعدمات: ليس في (ل)
(6) في (غ): نقائض

العدمات ممتنع، فيمكن اجتماع وجودٍ وعدمات، ويكون الفائت من مجموع الأعدام بعضه نقيض لهذا[1] الوجود الحاضر.

قوله[2] في البرهان الثالث: ﴿ **إِنْ حَصَلَ فِي الأَزَلِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الحَرَكَاتِ فَتِلْكَ الحَرَكَةُ الحَاصِلَةُ فِي الأَزَلِ إِنْ لَمْ تَكُنْ مَسْبُوقَةً بِغَيْرِهَا كَانَتْ تِلْكَ الحَرَكَةُ أَوَّلَ الحَرَكَاتِ وَهُوَ المَطْلُوبُ، وَإِنْ كَانَتْ مَسْبُوقَةً بِغَيْرِهَا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الأَزَلِيُّ مَسْبُوقًا بِغَيْرِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ** ﴾

قلنا: الأَزَلُ عبارةٌ عن أزمانٍ متوهَّمة لا نهاية لها، وعند الخصم أزمان متحقّقةٌ وفي كل زمان منها حركةٌ، فيصدق على رأي الخصم أنّ في الأزل حركةً واحدةً لأن في ذلك المجموع من الأزمان التي لا تتناهى حركات لا نهاية لها.

وإذا صدقت حركات لا نهاية لها صدقت حركةٌ، فيصدق أن في الأزل حركة، ويصدق أنها مسبوقة بغيرها، ولا ينافي ذلك الأزل لأن هذه الحركة ليست مسبوقة بمجموع[3] الأزمان التي لا نهاية لها، وإنما يلزم ما ذكره المستدل أن لو كان الأزل زماناً معيّناً، أما إذا كان أزمانا لا أول لها غير متناهية لا يحصل مطلوبه.

قوله[4] في البرهان الرابع: ﴿ **دَوْرَاتُ زُحَل أَقَلُّ مِنْ دَوْرَاتِ الشَّمْسِ، وَكُلُّ مَا كَانَ أَقَلَّ مِنْ غَيْرِهِ فَهُوَ مُتَنَاهٍ، فَتَكُونُ دَوْرَاتُ زُحَل مُتَنَاهِيَةً، وَدَوْرَاتُ الشَّمْسِ أَكْثَرَ مِنْهَا بِمَرَّاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ، وَضِعْفُ المُتَنَاهِي مِرَاراً مُتَنَاهِيَةً مُتَنَاهٍ** ﴾

قلنا: لا نسلم أنّ الأقل من غيره متناهٍ لأن المقدورات أقل من المعلومات لاختصاص المقدورات بالممكنات وتعميم المعلومات فيها وفي الواجبات

---

(1) زاد في (ل): بعض
(2) الأربعين (ص 24، 25)
(3) في (ت) و (ل): ليست مستوعبة لمجموع
(4) راجع الأربعين (ص 25)

والمستحيلات، وكلاهما غير متناه[1]. ولأنا لو مددنا سلسلة اثنين اثنين إلى غير النهاية، وأخرى عشرة عشرة إلى غير النهاية، صدق عليهما عدم النهاية، وسلسلة العشرة بالضرورة أكثر أفراداً من سلسلة الاثنين، فعلمنا أن الأقل من غيره بالضرورة لا يلزم أن يكون متناهياً.

قوله[2]: ﴿ **البُرْهَانُ الخَامِسُ: لَوْ كَانَتِ الأَدْوَارُ المَاضِيةُ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ لَكَانَ حُدُوثُ اليَوْمِ مَوْقُوفاً عَلَى انْقِضَاءِ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ، وَانْقِضَاءُ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ مُحَالٌ، فَيَكُونُ حُدُوثُ اليَوْمِ مَوْقُوفاً عَلَى شَرْطٍ مُحَالٍ، فَيَكُونُ مُحَالًا، لَكِنَّهُ وُجِدَ، فَلَا يَكُونُ مُحَالًا** ﴾

قلنا: لا نُسلِّمُ أنه على تقدير انقضاء ما لا يتناهى يكونُ حدوث اليوم موقوفاً على انقضائه، لأن أجزاء الزمان متشابهةٌ[3] متماثلةٌ ليس بعضها شرطاً في البعض، فما من دورة من دورات الأيام إلا يجوز أن تكون قبل ما هو قبلها وبعد ما هو بعدها.

---

(1) هذا الاعتراض لا يتم إلا إذا صح أن متعلَّقات العلم أكثر من متعلَّقات القدرة، وهو ممنوع، قال العلامة الحسن اليوسي: والاستناد إلى نحو المقدورات والمعلومات لا يفيد لأن التفاوت فيها إنما هو تفاوت في الأجناس أو ما يشبه الأجناس، لا بحسب جملة الأفراد، بمعنى أن المقدورات ـ من حيث إنها ممكنة فقط ـ إذا قيست إلى المعلومات من حيث إنها الممكنات والواجبات والمستحيلات تكون أقل، ولا يمتنع مع ذلك أن تكون أفراد هذا الجنس القليل ـ أعني الممكنات ـ لا تتناهى كما لا تتناهى أفراد الجنس الكثير ـ أعني المعلومات ـ، إذ لم تعتبر أن أفراد الممكنات ـ أي جميع أفرادها على الإحاطة ـ أنقص من أفراد المعلومات بكذا، فإنه لو ثبت ذلك لوجب تناهي القسمين معاً.

وهذا كما لو قيل مثلاً: إن الإنسان والفرس لا يتناهيان، ومعلوم أن أفراد الفرس أقل من أفراد الإنسان، بمعنى أن هذا النوع أضيق دائرة في الوجود من هذا، لا بمعنى أن الأفراد بنفسها أقل، وكذا في دورات الأفلاك. وأما ما نحن فيه من التطبيق فالمعتبر فيه جملة الأفراد كلها، ومعلوم أن كل عدد كان أنقص من عدد آخر بشيء متناهٍ فهو متناهٍ، ومستلزم تناهي صاحبه. وهذا كله إذا تنزلنا إلى التفصيل وسلمنا تخصيص الدليل بكل ما قيل، وإلا فنحن نقول: إن جميع ما ذكر متناهٍ، أما دورات الأفلاك فهي عندنا متناهية على القطع، وما تدعي الفلاسفة من كونها حوادث لا أولَ لها باطل بالبراهين المقررة. وأما المعلومات والمقدورات فما وجد منها متناه، وما لم يوجد فهو فرض استقبالي خارج عن محل النزاع كما خرجت الأعداد. (رسائل الحسن اليوسي، ج2/ص 487، 488 تحقيق فاطمة القبلي، دار الثقافة، المغرب)

(2) راجع الأربعين (ص 25) وهو البرهان السادس فيها.

(3) في (غ): متناهية

سلمنا أنه موقوف، لكن انقضاء ما لا يتناهى ثلاثة أقسام:

- أحدها: باعتبار المستقبل كنعيم أهل الجنة، فإنه غيرُ متناه باعتبار الزمان المستقبل، فانقضاؤه محال بقَيْدِ وَصْفِه بعدم النهاية.

- وثانيها: إذا فرَضْنا ما لا نهاية له قد وُجِد مجتمعًا وطرأ العدَمُ على أفراده فرداً بعْدَ فَرْدٍ، فإن انقضاءه بهذا الطريق محال.

- وثالثها: أن لا يوجد منه إلا فرد دائما[1]، وما من فرد إلا وقبله فرد دائما في الزمان الماضي، فهذا ممكن الانقضاء عند الخصم، فادعاء استحالته مصادرة على مذهب الخصم من غير دليل.

قوله[2] في البرهان السادس: ﴿ **إِذَا طَبَّقْنَا فِي الوَهْمِ الطَّرَفَ الـمُتَنَاهِي مِنَ الجُمْلَةِ الزَّائِدَةِ عَلَى الطَّرَفِ الـمُتَنَاهِي مِنَ الجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ، حَتَّى يُقَابَلَ كُلُّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ إِحْدَى الجُمْلَتَيْنِ بِمَا يُشَابِهُهُ فِي الـمَرْتَبَةِ مِنَ الجُمْلَةِ الأُخْرَى، فَإِنْ لَمْ تَنْقَضِ الجُمْلَةُ النَّاقِصَةُ عَنِ الزَّائِدَةِ فِي الطَّرَفِ الآخَرِ كَانَ الشَّيْءُ مَعَ غَيْرِهِ كَهُوَ لَا مَعَ غَيْرِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنِ انْقَطَعَتْ الجُمْلَةُ النَّاقِصَةُ مِنْ ذَلِكَ الطَّرَفِ كَانَتْ مُتَنَاهِيَةً مِنْ جَانِبِ الأَزَلِ، وَالزَّائِدَةُ زَادَتْ عَلَيْهَا بِمِقْدَارٍ مُتَنَاهٍ، فَتَكُونُ مُتَنَاهِيَةً[3]، فَالكُلُّ مُتَنَاهٍ فِي جَانِبِ الأَزَلِ** ﴾

قلنا: هذا التطبيق إن كان بجرّ الناقصة إلى الزائدة فاللازم عن ذلك انقطاع الناقصة في وسطها، فيتعذر التطبيق في جملتها، وإن كان بقهقرة الزائدة إلى الناقصة والتزمنا فيها تطبيق كل مرتبة من مراتب الأعداد بما يقابلها في السلسة الأخرى على وجه التفصيل دام ذلك أبداً، ولا يصل إلى الأزل لاستحالة انقضاء ما لا يتناهى على التفصيل، وإن كان المراد بالتطبيق طرح الزائدة على الناقصة من حيث الجملة

---

(1) في (غ): دائم

(2) راجع الأربعين (ص 25) وهو البرهان الخامس فيها.

(3) في (ت) و (ل): فيكون متناهيا

من غير تعرض إلى أجزاء كل واحدة من السلسلتين بقيت السلسلة الطويلة مقوسة[1] في وسطها فلا يتناهى أمرها إلى جهة الأزل، ولا يظهر أثر التطبيق في الأزل، فلا يحصل المقصود على تقدير من هذه التقادير.

قوله[2] في المقدمة الثالثة: ﴿ **إِنَّا نَرَى الجِسْمَ الوَاحِدَ يَصِيرُ سَاكِناً بَعْدَ أَنْ كَانَ مُتَحَرِّكاً وَبِالعَكْسِ، فَتَبَدُّلُ هَاتَيْنِ الحَالَتَيْنِ مَعَ بَقَاءِ الذَّاتِ فِي الحَالَتَيْنِ يَقْتَضِي كَوْنَ إِحْدَى هَاتَيْنِ الحَالَتَيْنِ أَمْراً وُجُودِيّاً** ﴾

قلنا: قد يكون تبدل الحالتين على الجسم مع بقائه من باب النِّسَب والإضافات، ولا تكون إحداهما وجودية، فإن زيداً يكون على يمين عمرو ثم على يساره، وتحت السقف وفوقه، وقبل عمرو وبعده، مع أن هذه الحالات لا وجود لها في الخارج، فتبدل الحالتين لا يستلزم كون إحداهما وجوديةً[3].

قوله[4]: ﴿ **الحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ مُشْتَرِكَانِ فِي تَمَامِ المَاهِيَّةِ، إِنَّمَا الاخْتِلَافُ بَيْنَهُمَا فِي كَوْنِ الحَرَكَةِ مَسْبُوقَةً بِحَالَةٍ أُخْرَى، وَكَوْنِ السُّكُونِ لَيْسَ كَذَلِكَ** ﴾

قلنا: لو اشتركا في تمام الماهية لم يكونا ضدين، لكنهما ضدان.

بل ينبغي أن يقال: اشتركت الحركة والسكون في صحة حمل الحصول ـ الذي هو أمر وجودي ـ على كل واحد منهما، وهذا القدر كاف في كون كل واحد منهما أمراً وجوديا، ولا حاجة إلى دعوى الشركة في تمام[5] الماهية، فإن الماهية مركبة من هذا الحصول مع السبق، وهذا المجموع عدمي وإن كان جزؤه وجوديا، وهو كاف في حصول المطلوب.

---

(1) في (ت): متقوسة
(2) راجع الأربعين (ص 26)
(3) في (ت): لا يستلزم وجود أحدهما. وفي (ل): لا يستلزم وجودية أحديهما
(4) راجع الأربعين (ص 26)
(5) في (ت) و (ل): كمال

قوله[1]: ﴿ إِنْ تَوَقَّفَ تَأْثِيرُ المُؤَثِّرِ فِي السُّكُونِ القَدِيمِ عَلَى شَرطٍ فَذَلِكَ الشَّرطُ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مُوجِباً بِالذَّاتِ، أَوْ وَاجِباً بِالذَّاتِ ﴾

قلنا: لا يَصحُّ أن يقال في الشرط: إنّه مُوجِبٌ بالذات، لأنّ الموجِب بالذات لابُدَّ وأن يكون وجودُه مؤثِّراً في وجود غيره، ومِن شَرْطِ الشَّرْط أن لا يكون وجودُه مؤثِّراً في وجود غيره[2]، بل المؤثِّرُ من الشرط إنما هو عدَمُه في العدَمِ، كما أن المؤثِّرَ من المانع إنما هو وجودُه في العدَمِ، فالجمع بين الشرطية وبين الإيجاب بالذات متناقض.

ثم نقول: لو سُلِّمَ هذا لا يفيد الدليلُ المطلوبَ لأنه ادَّعَى أن السكون لو ثبت قِدَمُه استحالَ عدَمُه لأنه لو كان قديمًا فإما أن يكون واجباً لذاته أو أثراً للواجب لذاته، وعلى التقديرين يمتنع عدَمُه، ثم قال في المقام الثاني: «إِنَّ كُلَّ جِسْمٍ تَصِحُّ عَلَيْهِ الحركةُ لقابليته للتفكُّكِ[3]، وَإِنَّ كُلَّ ما على يَمِينِ جَوْهَرٍ يصِحُّ أن يكونَ على يَسارِهِ»، فنقول حينئذ: نحنُ نسلِّمُ الملازمة في قولك: «لَو ثبت قِدَمُه استحالَ عدَمُه» بمعنى استحالة الوقوع، لا بمعنى رَفْعِ الإمكانِ لأنكم أثبتُّمْ أنتم القِدَمَ[4] إمَّا بالوُجوب الذاتي أو بكونه أثراً للواجِبِ، فقد جوزتم على القديمِ أن يكون أثراً، وكُلُّ أثرٍ فهو ممكِنٌ، لكن قد لا يقع عدَمُه الممكن، بل يتعين وجودُه بسبب أنّ مؤثِّرَهُ واجِبٌ.

وإذا سَلَّمنا الملازمة بهذا التفسيرِ[5] تعذَّر عليكم نفيُ اللازم، فإنكم إنما ذكرتم في نَفْيِه جوازَ الحركة على كل جِسْمٍ[6]، والجوازُ ثابت في أصل الملازمة على تقدير كون القديم أثراً للواجب، وحينئذ تكون المقدمةُ النافية للَّازِمِ هي المثبتةَ له، فلا تقتضي نَفْيَهُ لأنه يمكن أن يكون ثَمَّ أجسامٌ لم نَطَّلِعْ عليها تجوزُ عليها الحركة ولم تتحرَّكْ،

---

(1) راجع الأربعين (ص 26)
(2) ومن شرط.... غيره: ليس في (غ)
(3) في (ت) و (ل): للتفكيك
(4) في (ل): الامكان لا نسلم اسم القدم
(5) في (ت): التقسيم
(6) في (ل): جرم

ويتعذر وقوع الحركة منها لأنَّ مؤثِّرها مُوجِبٌ بالذات، والعِلَّةُ تستحيل مفارقتها لمعلولها، بل الأرض كذلك على رأي الفلاسفة، فيَسْقُطُ هذا البحث مِن أصله.

بل كان اللائق أن يقول: كُلُّ قديمٍ موجودٍ يجبُ أن يكوَن واجبَ الوجود لذاته، لأنه لو كان ممكنًا لكان مُحدَثاً، لأنَّ المؤثِّر يجبُ أن يكون فاعلًا مختاراً، ويبيِّن هذا بطريقه.

وإذا انحصر الموجود القديم في الواجب لذاته ناقضه إقامة[1] البرهان على ثبوت إمكان الحركة على كل جزء من أجزاء العالم، فيحصل المطلوب. أما بالطريق التي ذكرها فلا يفيد شيئا.

قوله[2]: **﴿ إِنْ كَانَ الـمُسَمَّى بِالحَيِّزِ مَعْدُوماً فَالقَوْلُ بِأَنَّ الجِسْمَ حَاصِلٌ فِي العَدَمِ الـمَحْضِ وَالنَّفْيِ الصِّرْفِ غَيْرُ مَعْقُولٍ ﴾**

قلنا: غير المعقول هو حصول الجسم في عدم نفسه، أما حصول الجسم في حيز هو عدم جسم آخر فهذا معقول. وقد تقدم بسط الحيز وتفسيره قبل هذا وتحريره على وجه لا إشكال فيه.

قوله[3]: **﴿ أَمَّا التَّفْسِيرُ الأَوَّلُ وَهُوَ أَنَّ التَّحَيُّزَ[4] أَمْرٌ يُقَدِّرُهُ الذِّهْنُ فَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعاً، لِأَنَّ الـمُسَمَّى بِالحَيِّزِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ وُجُودٌ فِي الخَارِجِ وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وُجُودٌ فِي الخَارِجِ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ الجِسْمُ الـمَوْجُودُ فِي الخَارِجِ حَاصِلًا فِيهِ، لِأَنَّ مَا لَا يَكُونُ مَوْجُوداً فِي الخَارِجِ يَمْتَنِعُ حُصُولُ الجِسْمِ فِيهِ فِي الخَارِجِ، وَأَمَّا إِنْ كَانَ لَهُ وُجُودٌ فِي الخَارِجِ فَحِينَئِذٍ يَرْجِعُ التَّقْسِيمُ الـمَذْكُورُ بِتَمَامِهِ ﴾**

قلنا: معنى قول المتكلمين: «إنّ الحيِّزَ أمرٌ يفرِضُه الذهنُ ويقدِّرُه» إشارةٌ إلى ما

(1) في (ت): المخاصم
(2) راجع الأربعين (ص 28)
(3) راجع الأربعين (ص 29)
(4) في (ل): الحيز

يقدر به ذلك العدم من الأجسام، والحيز عبارة عن ذلك العدم الواقع في الخارج كما تقدم بسطه عند الكلام على المتحيز[1]، والذي يقدِّره الذهن إنما هو ما يقدر به ذلك العدم، لا نفس ذلك العدم، فالحيز حينئذ أمر خارجي لا ذهني، فأمكن كون الجسم فيه.

قوله[2] في الرد على القائلين بالتفسير الثاني: ﴿ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ قَابِلَةً لِلْحَرَكَةِ فَالبُعْدُ القَائِمُ بِالجِسْمِ لَا يَكُونُ قَابِلًا لِلْحَرَكَةِ، فَإِذاً الجِسْمُ قَارَنَهُ مَا يَمْنَعُ مِنَ الحَرَكَةِ، فَوَجَبَ أَنْ لَا تَصِحَّ الحَرَكَةُ عَلَى الجِسْمِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: ما ذكرته يقتضي أن الجسم قارنه ما يمنع الحركة عليه في نفسه، أما أنه قارنه ما يمنع الجسم من الحركة فلا، ومقصودك إنما يتم إذا كان المقارن مانعاً للجسم من الحركة حتى تمتنع الحركة على الجسم، أما إذا قارنه ما يمنع الحركة عليه من نفسه فلا يضر الخصم ولا ينفع المستدل في هذا المقام.

قوله[3]: ﴿ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِلمَادَّةِ بُعْدٌ وَامْتِدَادٌ كَانَتْ الحَرَكَةُ عَلَى هَذَا الشَّيْءِ مُمْتَنِعَةً لِذَاتِهَا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ شَرْطاً فِي صِحَّةِ الحَرَكَةِ عَلَى البُعْدِ وَالامْتِدَادِ ﴾

قلنا: نحن نلتزم هذا القسم ونقول: قولك: «كانت الحركة ممتنعة لذاتها» ممنوع، فإن المادة في نفسها وإن لم يكن لها بُعد وامتداد لكن إذا تشخَّصت كان لها بُعد وامتداد[4]، وتشخصها أمر ممكن، والموقوف على الممكن ممكن، فالبعد والامتداد على المادة ممكن، كما أن العلم لا يثبت للجسم إلا بشرط قيام الحياة به، وثبوت العلم قبل

---

(1) في (غ): الحيز، وفي (ل): التحيز

(2) الأربعين (ص 29، 30)

(3) راجع الأربعين (ص 30)

(4) لكن... امتداد: ليس في (ت)

الحياة للجسم[1] ممكن لأنه موقوف على شرط[2] ممكن، والموقوف على الممكن ممكن.

ثم قوله بعد ذلك: «وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ شَرطاً فِي صِحَّةِ الحَرَكَةِ عَلَى البُعْدِ وَالامْتِدَادِ» لا يستقيم؛ لأنا قد بيّنّا أنها موقوفة على شرط ممكن، والموقوف على الممكن ممكن، فلا يكون ممتنعا.

قوله[3]: ﴿ البُعْدُ[4] إِنْ كَانَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ هُوَ غَنِيّاً عَنِ المَادَّةِ امْتَنَعَ حُلُولُهُ فِي المَادَّةِ ﴾

قلنا: لا نسلم أنه إن كان من حيث إنه هو غنيا عن المادة يمتنع حلوله في المادة؛ فإن الجسم من حيث هو غنيٌّ عن الحلول في المكان ولم يمتنع حلوله فيه.

قوله: «إِنَّ المَكَانَ لَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ البُعْدِ، وَالمُتَمَكِّنُ لَهُ بُعْدٌ آخَرُ، فَيَلْزَمُ مِنْهُ تَدَاخُلُ البُعْدَيْنِ»[5].

قلنا: وأيّ محال في تداخل البعدين؟! فإنه لا محذور[6] إلا في تداخل الأجسام، أما ما عداها فلا محذور في تداخله.

قوله[7]: ﴿ أَمَّا أَوَّلًا فَلِأَنَّهُ يَقْتَضِي الجَمْعَ بَيْنَ المِثْلَيْنِ، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: المثلان بِقَيْدِ اتحادِ المَحلِّ هما ضدان، والضديةُ إنما تتحقق إذا اتحدت الإضافة، والإضافة لم تتحد، فإن أحد البعدين مضاف للحيز والبعد الآخر مضاف للجسم.

---

(1) ليست في (ل)
(2) في (ت): أمر
(3) راجع الأربعين (ص 30)
(4) في (ت) و (غ): الحيز
(5) راجع الأربعين (ص 30)
(6) في (غ) و (ل): ليس المحذور
(7) الأربعين (ص 30)

قوله[1]: ﴿ لَزِمَ القَوْلُ بِكَوْنِ الذِّرَاعِ الوَاحِدِ ذِرَاعَيْنِ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ ﴾

قلنا: لا نسلم أنه يلزم ذلك، فإن الذراع طول أحد البعدين، والذراع الآخر طول البعد الآخر، فهما نسبتان لشيئين، ولا يلزم من ثبوت إحدى النسبتين لأحد الشيئين أن تثبت[2] النسبة الأخرى لذلك الشيء، فلا يكون ما طوله ذراعا ذراعين ولا ما طوله ذراعين ذراعا.

قوله[3]: ﴿ لِأَنَّا نَقُولُ: مُسَمَّى الأَزَلِ مِنْ حَيْثُ ثَبَتَ وَتَحَقَّقَ إِنْ كَانَ وَاجِبَ الثُّبُوتِ لِذَاتِهِ امْتَنَعَ زَوَالُهُ، فَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يَزُولَ ذَلِكَ الامْتِنَاعُ أَبَداً ﴾

قلنا: هو واجب الثبوت لذاته دون ثبوت[4] الدوام، فالمدعى إنما هو وجوب أصل الثبوت، أما ثبوت الدوام فلم يُدَّع، فقوله بعد هذا: «فَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يَزُولَ ذَلِكَ الامْتِنَاعُ أَبَداً» قلنا: هذا غير لازم.

وهذا كما نقول في العرَض إنه يقتضي لذاته قبول أصل الوجود دون قبول البقاء، كذلك الأزل يجب له أصل الثبوت دون الدوام الذي هو بمنزلة البقاء للأعراض.

ثم نقول له: يجب أن لا يزول أصل الثبوت أمْ دوام الثبوت؟ إن أراد الأول فسلَّمٌ ولا يفيده شيئا[5]، وإن أراد الثاني فممنوع، وليس هو المدعى.

قوله[6]: ﴿ أَحَدُهَا: أَنَّ الحَوَادِثَ عِنْدَكُمْ مُمْتَنِعَةُ الحُدُوثِ فِي الأَزَلِ، ثُمَّ انْقَلَبَتْ جَائِزَةَ الوُجُودِ فِيمَا لَا يَزَالُ ﴾

---

(1) الأربعين (ص 30)
(2) في (غ): ثبوت
(3) الأربعين (ص 31)
(4) ليست في (ت) و (غ)
(5) ليست في (غ)
(6) الأربعين (ص 31)

قلنا: نحن لم نقل بذلك، بل نقول: إن الحوادث في نفسها ممكنة، ووصف الإمكان ثابت[1] لها تستحقه أزلًا وأبداً، لكن الحوادث إن أخذت بِقَيْدِ الأزل كانت ممتنعةً، وإن أخذت بِقَيْدِ ما لا يزال كانت ممكنةً، وكذلك إن أخذت منفكة عن القيدين.

وهذا كما نقول في العرَض، فإنه في نفسه ممكن، وهو بِقَيْدِ عدم الجسم غيرُ ممكن، وبِقَيْدِ وجوده ممكن، فهذا هو قولنا.

قوله[2]: ﴿ لَوْ كَانَ الإِمْكَانُ أَمْراً ثُبُوتِيّاً لَامْتَنَعَ كَوْنُهُ وَاجِباً لِذَاتِهِ، بَلْ يَكُونُ مُمْكِناً لِذَاتِهِ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أنه لا يكون واجباً لذاته[3]، بل ندعي ذلك فنقول: إن الإمكان واجب للممكن لذاته، والامتناع واجب للمستحيل لذاته، والوجوب ثابت للواجب لذاته.

قوله[4]: ﴿ فَيَكُونُ إِمْكَانُهُ زَائِداً عَلَيْهِ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ، ولا يلزم من كون إمكان الممكن زائداً عليه أن يكون إمكان الإمكان زائداً عليه؛ وذلك لأن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم، وإمكان الإمكان حقيقة مغايرة لإمكان الممكن، فلا يلزم من كون إمكان الممكن أمراً ثبوتياً زائداً على الممكن أن يكون إمكان الإمكان أمراً ثبوتيا زائدًا على الإمكان لما قدّمناه، فقوله بعد ذلك: «**يَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ**»[5] لا يستقيم بمقتضى ذلك.

---

(1) في (ت): ممكنة موصوفة بالإمكان والإمكان ثابت
(2) راجع الأربعين (ص 32)
(3) بل يكون.... لذاته: ليس في (ل)
(4) الأربعين (ص 32)
(5) الأربعين (ص 32)

قوله[1] في البرهان الثاني: ﴿ إِذَا زَالَ الخَطُّ المُتَنَاهِي مِنَ المُوَازَاةِ إِلَى المُسَامَتَةِ فَلَابُدَّ وَأَنْ يَحْدُثَ فِي الخَطِّ ـ الَّذِي هُوَ غَيْرُ مُتَنَاهٍ ـ نُقْطَةٌ هِيَ أَوَّلُ نُقَطِ المُسَامَتَةِ، لَكِنْ ذَلِكَ مُحَالٌ فِي الخَطِّ الَّذِي هُوَ غَيْرُ مُتَنَاهٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ نُقْطَةٍ فَرَضْتَهَا أَوَّلَ نُقَطِ المُسَامَتَةِ كَانَتْ المُسَامَتَةُ مَعَ النُّقْطَةِ الَّتِي فَوْقَهَا حَاصِلَةً مَعَ المُسَامَتَةِ مَعَهَا، فَإِذًا يَلْزَمُ أَنْ يَحْصُلَ فِي الخَطِّ ـ الَّذِي هو غَيْرُ مُتَنَاهٍ ـ نُقْطَةٌ هِيَ أَوَّلُ نُقَطِ المُسَامَتَةِ وَأَنْ لَا يَحْصُلَ، وَهَذَا مُحَالٌ. وَهَذَا المُحَالُ إِنَّمَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِنَا ذَلِكَ الخَطَّ غَيْرَ مُتَنَاهٍ ﴾

قلنا: لا نسلم أن المحال من عدم تناهي الخط، بل من جهة ما فرضتموه. وتقريره أن حركة الخط المتناهي عن الموازاة إلى المسامتة إمّا أن تفرضوه[2] في آنٍ أو أزمان، فإن فرضتموه في آن[3] فالزمان عندنا ليس مركبا من الآنات، بل الآن عندنا طرف الزمان وليس زمانا، ومن شرط الحركة أن تكون في زمان، وفرض الحركة لا في زمان محال، فهذا هو المستلزم لما ذكرتموه من المحال، لا عدم تناهي الخط والأبعاد.

وإن فرضتم الحركة في زمان، وكل زمان فهو قابل للقسمة إلى غير النهاية عندنا[4]، فذلك الزمان فيه حركات غير متناهية يقابل بها نقط الخط الذي هو غير متناه[5]، فلا يصدق حصول نقطة هي أول نقط المسامتة؛ لاستحالة صدق الأول فيما لا نهاية له.

قوله[6] في الوجه الثاني: ﴿ مَعْنَى فَرْضِ التَّطْبِيقِ بِحَسَبِ مَرَاتِبِ الأَعْدَادِ أَنَّ الشِّبْرَ الأَوَّلَ مِنْ هَذِهِ الجُمْلَةِ مُقَابَلٌ بِالشِّبْرِ الأَوَّلِ مِنْ تِلْكَ الجُمْلَةِ، وَكَذَلِكَ حَتَّى

(1) راجع الأربعين (ص 35)
(2) وتقريره... تفرضوه: ليس في (غ)
(3) أو أزمان... آن: ليس في (ت)
(4) في (غ): للقسمة عندنا إلى غير نهاية
(5) في (ل): الذي هي غير متناهية
(6) راجع الأربعين (ص 36)

يَظْهرَ التَّطْبِيقُ مِنَ الجِهَةِ الغَيْرِ المُتَنَاهِيَةِ

قلنا: لا نسلم أنه يلزم الانتهاء من الجهة غير المتناهية، وتقريره أنك إن جذبت القصير للطويل انقطع فلا تطبيق، وإن أخرت[1] الطويل للقصير وفرضته منطبقا من حيث الجملة لا من حيث التفصيل تقوس الطويل في وسطه ولا يحصل التناهي من تلك الجهة. وإن فرض التطبيق من هذا الطرف إلى الطرف الآخر[2] إلى ما لا يتناهى من الأشبار على التفصيل منعنا انتهاء التطبيق المفصل إلى ما لا يتناهى من الأشبار[3]، بل يدوم أبد الآبدين ودهر الداهرين؛ ضرورة أن الأشبار التي يقع فيها التطبيق غير متناهية.

قوله[4] في البرهان الثالث: **لَوْ كَانَ الجِسْمُ[5] أَزَلِيّاً لَكَانَ فِي الأَزَلِ حَاصِلاً فِي حَيِّزٍ مُعَيَّنٍ، فَكَانَ يَمْتَنِعُ عَلَى كُلِّ جِسْمٍ الحَرَكَةُ؛ لِامْتِنَاعِ عَدَمِ الأَزَلِيِّ**

قلنا: الأزل: عبارة عن أزمان لا أوَّل لها، والأزمان التي لا أول لها يصدق أن فيها حصولا في حيز معيَّن، لكن ما من حصول يُفرَض في حيز معيَّن إلا وقبله أزمان غير متناهية.

وليس الأزل عبارة عن زمان معيَّن حتى يكون العالَـم فيه في حيز معيَّن، بل الأزل يقبل حصولات غير متناهية في أحياز غير متناهية، ويقبل حصولات غير متناهية[6] في حيز واحد، فلا تصدق الملازمة وهي قولنا: «لو كان أزليا لكان في حيز معيَّن» لجواز أن يكون الواقع: «لو كان أزليا لكان في أحياز غير متناهية»، والقابل للضدين المتقابلين لا يستلزم أحدهما.

---

(1) في (غ): أخذت
(2) في (ت): إلى هنالك. وفي (ل): إلى هنا
(3) إلى ما لا يتناهى من الأشبار: ليس في (ت) و (ل)
(4) راجع الأربعين (ص 36)
(5) في (غ): العالم
(6) في أحياز... غير متناهية: ليس في (ت)

قوله[1] في البرهان الرابع: ﴿ كُلُّ مَا سِوَى اللهِ تَعَالَى الـمَوْجُودِ الوَاحِدِ فَإِنَّهُ مُمْكِنٌ لِذَاتِهِ ﴾

ثم قال: ﴿ لَكِنْ كُلُّ مُرَكَّبٍ فَإِنَّهُ مُفْتَقِرٌ فِي مَاهِيَّتِهِ وَتَحَقُّقِهِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مُفْرَدَيْهِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ مُفْرَدَيْهِ مُغَايِرٌ لَهُ، فَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمْكِنٌ ﴾

قلنا: أحد الأمرين لازم في هذا البرهان وهو إمّا بطلان قولنا: «كلُّ مفتقَرٍ ممكِنٌ»، وإما بطلان قولنا: «كُلُّ مُرَكَّبٍ مفتقِرٌ». بيانه أنّ افتقارَ الصفات باعتبار قيامِها، لا باعتبار وُجودها، لأنّ العَرَض صِفَةٌ للجوهر وهو مفتقِرٌ له في قيامه دون وُجودِه، والمركَّبُ مفتقِرٌ إلى جزئَيْه في تأليفه دون وجوده، لأنّ الحيوان مرَكَّب من الأعضاء وليس أحدُ أعضائه مُوجِداً لأحَدِها ولا لمجموعه، وقد يكون الافتقارُ باعتبار الوجود كالممكن بالنسبة للفاعل المختار.

إذا تقرر أنّ مُسمَّى الافتقار أعَمُّ من كونه في الوجودِ الذي هو قَدْرٌ مشترَكٌ بين الافتقار في القيام والتركب والوجود بطل قولنا: «كُلُّ مفتقِرٌ ممكِنٌ»، وإن أردت به الافتقارَ في خصوص الوجود بطل قولنا: «كلُّ مُرَكَّبٍ مفتقر»، فظهر أن إحدى المقدميتن باطلة.

قوله[2] في السؤال الأول: ﴿ اتِّصَافُ مَاهِيَّتِهِ[3] بِوُجُودِهِ إِنْ كَانَ مُمْكِناً كَانَ الـمَوْصُوفُ بِالوُجُوبِ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ مُمْكِناً، وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبُ الوُجُودِ مُمْكِناً، هَذَا خُلْفٌ. وَإِنْ كَانَ اتِّصَافُ مَاهِيَّتِهِ بِوُجُودِهِ وَاجِباً يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لِلْوُجُوبِ وُجُوبٌ، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ لزوم التسلسل، فإنه لا يلزم من كون وجوب واجب الوجود

(1) راجع الأربعين (ص 37)
(2) راجع الأربعين (ص 38)
(3) في (غ) و (ل): اتصاف ماهية الوجوب

زائداً عليه أن يكون وجوب الوجوب زائداً عليه.

وتقريره أن المختلفات لا يجب اشتراكها في اللوازم، فجاز أن يكون من لوازم كل واجب وجود أن يكون وجوبه زائداً عليه، ولا يكون وجوب الوجوب زائداً عليه، كما أن كل معلوم[1] فعِلْمُه زائد عليه، وإذا تعلق العلم بنفسه لا يكون علمه زائداً عليه، وكذلك كل مخبر لخبره زائد عليه، وإذا تعلق الخبر بنفسه لا يكون زائداً على نفسه، ونظائره كثيرة[2].

قوله[3]: ﴿ وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الْوُجُوبُ تَمَامَ الْمَاهِيَّةِ لِأَنَّ تِلْكَ الْمَاهِيَّةَ مَحْكُومٌ عَلَيْهَا بِأَنَّهَا وَاجِبَةٌ، وَالْمَوْضُوعُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَيْنَ الْمَحْمُولِ ﴾

قلنا: ويمتنع أن يكون المحمول غير الموضوع، فلا يصح أن يقال: «الإنسان فرس» أو «زيد عمرو»، بل تحرير هذه القاعدة أن الحقائق على أربعة أضرب:

- متحدة في الذهن والخارج، كزيد مع نفسه.

- ومتعددة في الذهن والخارج، كزيد وعمرو.

- ومتعددة في الخارج دون الذهن، وهو جهل مركب[4]، كاعتقاد النصراني في وحدة الثلاث[5].

- ومتعددة في الذهن دون الخارج، كما نقول في حقيقة السواد: إنه في الخارج لا تركيب فيه، وفي الذهن صورة متميزة نحو كونه عرضاً، وكونه جامعاً للبصر،

(1) كذا في (ت) و (غ) و (ل). ولعلها: عالم

(2) ونظائره كثيرة: ليس في (ت)

(3) راجع الأربعين (ص 39)

(4) قال القرافي: الفرق بين الجهل البسيط والمركب أن البسيط جهلٌ يعلمه صاحبه ويقول: أنا جاهل، نحو قولك لزيد: أتعلم عدد شعر رأسك أو أنت جاهل به؟ فيقول: أنا جاهلٌ، فقد علم جهله، فلم يتركب جهله من جهلين، والكافر جهل الحقّ في نفس الأمر، وإذا قيل له: أأنت جاهل؟ يقول: لا، بل عالمٌ، فقد جهل، وجهل جهله، فتركب جهله من جهلين فسمي مُرَكّبًا. (نفائس الأصول، ج1/ص177)

(5) في (غ): الثلاثة.

وكونه لونًا، إلى غير ذلك من التصورات فيه مع اتحاده في الخارج.

إذا تقرر هذا فنقول: حيث حصل الاتحاد في الذهن والخارج صحّ الحمل والوضع وبطلت الفائدة، وحيث حصل التعدد في الذهن والخارج بطل الحمل والوضع والفائدة، وحيث حصل الاتحاد في الخارج دون الذهن صح الحمل والوضع والفائدة لأن سبب صحة الحمل الاتحاد في الخارج، وسبب الفائدة التعدد في الذهن، فلا جرم حيث انتفى التعدد في الذهن انتفت الفائدة، كما في زيد مع نفسه، وحيث انتفى الاتحاد في الخارج بطل الحمل، كما في زيد وعمرو.

فهذه القاعدة تظهر معنى الوضع والحمل إمكانا وتعذرا[1]، فظهر أنه لا يلزم من حمل الوجوب على الواجب في الخارج أن يكونا متعددين في الخارج، فظهر بطلان السؤال، والله أعلم[2].

قوله[3]: ﴿ **وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّعَيُّنَ لَيْسَ أَمْرًا ثُبُوتِيًّا وُجُوهٌ: أَحَدُهَا أَنَّ تَعَيُّنَ كُلِّ شَيْءٍ غَيْرُ تَعَيُّنِ الْمُتَعَيِّنِ الآخَرِ، وَإِلَّا لَكَانَ تَعَيُّنُ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَيْنَ تَعَيُّنِ غَيْرِهِ، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لِلأَشْيَاءِ كُلِّهَا تَعَيُّنٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ مُحَالٌ.**

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: أَفْرَادُ التَّعَيُّنَاتِ مُتَسَاوِيَةٌ فِي مَاهِيَّةِ كَوْنِهَا تَعَيُّنًا، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَفْرَادِ يُبَايِنُ الآخَرَ بِتَعَيُّنِهِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ تَعَيُّنُ التَّعَيُّنِ زَائِداً عَلَيْهِ، ثُمَّ الكَلَامُ فِي الثَّانِي كَمَا فِي الأَوَّلِ، فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: لا نسلم أنه يلزم التسلسل، وذلك لأنه لا يجب اشتراك المختلفات في جميع اللوازم، ولا يلزم من كون تعيُّنِ المتعيّن زائدًا عليه أمرًا ثبوتيا أن يكون تعيُّنُ التَّعَيُّنِ أمراً ثبوتيا زائدًا عليه، بل قد يكون أمرًا سلبيًّا، فلا يلزم أن يكون تعيُّنُ التَّعَيُّنِ وصفا ثبوتيا زائدًا عليه.

---

(1) في (غ): وتعددا

(2) والله أعلم: ليس في (غ)

(3) راجع الأربعين (ص 39)

قوله[1]: ﴿ وَثَانِيهَا: أَنَّ التَّعَيُّنَ لَوْ كَانَ زَائِدًا عَلَى الذَّاتِ لَكَانَ اخْتِصَاصُ ذَلِكَ الزَّائِدِ المُسَمَّى بِالتَّعَيُّنِ بِهَذِهِ الذَّاتِ دُونَ تِلْكَ الذَّاتِ يَتَوَقَّفُ عَلَى امْتِيَازِ هَذِهِ الذَّاتِ عَنْ تِلْكَ الذَّاتِ، لَكِنَّ امْتِيَازَ هَذِهِ الذَّاتِ عَنْ تِلْكَ الذَّاتِ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَعَيُّنِ هَذِهِ الذَّاتِ وَتِلْكَ الذَّاتِ، فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ ﴾

وهذا الكلام يرجع إلى قاعدة وهي أن قيام الأعراض بالحقائق إنما يكون بعد امتيازها، وعلى تقدير أن يكون التعين عرضاً فيكون متوقفا على امتياز الحقيقة، وامتياز هذه الحقيقة متوقف على تعينها، فيكون الامتياز متوقفا على التعين، والتعين متوقفا على الامتياز، وهذه حقيقة الدور[2].

قلنا: نحن ندعي أن الامتياز عين التعين، وليس غيره، فلا يمكن جعلهما شيئين يتوقف كل واحد منهما على صاحبه.

لكن يرد علينا أن يكون الشيء متوقفا على نفسه لما قدمناه من أن التعين عرَض لا يقوم بالذات إلا بعد ثبوت امتيازها، فيكون قيام هذا العرض متوقفا عليه، وإنه محال.

والجواب أنه لا يلزم من قولهم: «إن الأعراض لا تقوم بالحقيقة إلا بعد امتيازها» أن يكون هذا العرضُ المعيّن الذي هو التعيّن لا يقوم بالحقيقة إلا بعد امتيازها[3]، لأن المختلفات لا يجب اشتراكها في جميع[4] اللوازم، وهذا العرض حقيقة مباينة لسائر حقائق الأعراض، فما[5] يلزم من تأخر قيام سائر الأعراض بالذات عن الامتياز أن يتأخر التعين.

---

(1) راجع الأربعين (ص 40)
(2) وهذا الكلام.... حقيقة الدور: ليس في (غ)
(3) أن يكون....امتيازها: ليس في (ت)
(4) جميع: ليس في (ت)
(5) في (غ): فلا

قوله[1]: ﴿ وَرَابِعُهَا: أَنَّ التَّعَيُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِهِ لَيْسَ هُوَ ذَلِكَ الآخَرِ، وَمَفْهُومُ أَنَّهُ لَيْسَ ذَلِكَ الآخَر مَفْهُومٌ سَلْبِيٌّ، لَا ثُبُوتِيٌّ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ التعينَ ليس إلا عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر، بل نقول: هذا المفهوم السلبي ليس كمالَ ذاتِه، كما أنا نقول: «الإنسان ليس هو الحمار»، و«ليس هو الحمار» ليس كمال ذات الإنسان، بل الحقائق كلها لابد أن يُسلَب عنها ما عداها، وليس سلبُ ما عداها عنها كمالَ ذاتها، بل يكفي في حمل الشيء على الشيء صدقه عليه من وجه.

قَوْلُهُ[2]: ﴿ الأَوَّلُ: أَنَّهُ مَنْقُوضٌ بِالـمَعْلُولِ، فَإِنَّهُ يَبْقَى مُفْتَقِرًا إِلَى العِلَّةِ حَالَ بَقَائِهِ، وَكَذَلِكَ المَشْرُوطُ يَبْقَى مُفْتَقِرًا إِلَى الشَّرْطِ حَالَ بَقَائِهِ، وَكَذَلِكَ عَالِمِيَّةُ اللهِ مُعَلَّلَةٌ بِعِلْمِهِ[3] مَعَ كَوْنِ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَزَلِيًّا ﴾

قلنا: ما الذي يبقى مفتقرا حال البقاء في هذه الأمور الثلاثة؟ هل أصل الوجود الذي هو الحدوث؟ أو مقارنة ذلك الوجود للأزمنة[4] المستقبلة بعد حدوثه؟ أما أصل الوجود بعد الحدوث[5] فلا يبقى مفتقرا، إنما المفتقر مقارنة الوجود للأزمنة المستقبلة ومقارنة الوجود للأزمنة المستقبلة أيضا حادث، فعلى كلا التقديرين الأثر إنما يحتاج إلى المؤثر حال حدوثه، فأصل الوجود مفتقر إلى المؤثر، ثم لا يرجع أصل الوجود محتاجا إلى المؤثر، وإنما يبقى مقارنة الوجود للأزمنة المستقبلة محتاجا إلى المؤثر، ومقارنة الوجود للأزمنة المستقبلة أمر حادث ليس أصل الوجود.

---

(1) الأربعين (ص 40)
(2) الأربعين (ص 41)
(3) في (غ): بالعلم.
(4) في (غ): بالعلم.
(5) بعد الحدوث: ليس في (غ).

قوله[1]: ﴿ وَحُصُولُ الشَّيْءِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي لَوْ كَانَ زَائِدًا عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ الزَّائِدُ حَاصِلًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: لا نسلم أنه يلزم التسلسل لأنه لا يلزم من كون حصول ذلك الشيء في الزمان الثاني زائدا عليه أن يكون حصول حصوله زائدا لأنه إنما لزم التسلسل على معنى أن الحصول في الزمان الثاني له حصول، وللحصول حصول، ولحصول الحصول حصول، فيكون حصول كل واحد زائدًا عليه إلى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل، ونحن لا نسلم ذلك، وقد تقدم إبطال مثل هذا الإلزام في تعين التعين حيث قلنا: لا يلزم من كون التعين وصفا زائدا أن يكون تعين التعين وصفا زائدا لأن الحقائق المختلفات[2] لا يجب اشتراكها في اللوازم، ولا شك في أن حقيقة تعين[3] المتعين غير حقيقة تعين التعين، ولا في أن حقيقة[4] حصول المتحصل غير حصول الحصول، ولا في أن علم المعلوم غير علم العلم لأن العلم بكل معلوم غيره، والعلم بالعلم ليس غيره، ولا في أن كل خبر مغاير لمخبره، والخبر عن الخبر ليس مغايرا لأنه تعلق بنفسه، وإذا لم يكن خبرا عن الخبر لا يتعلق بنفسه.

فإذا كانت الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم فلا يلزم من كون حصول المتحصل أمرا ثبوتيا زائدا عليه أن يكون حصول الحصول أمرا ثبوتيا زائدا عليه، بل نحن نقول: الحصول في الزمان نسبة لا وجود لها في الأزمنة[5] ، بخلاف الحصول في الحين.

قوله[6]: ﴿ إِنَّ الأَثَرَ حَالَ بَقَائِهِ مُمْكِنُ الوُجُودِ لِأَنَّ المُرَادَ مِنَ الإِمْكَانِ كَوْنُ تِلْكَ المَاهِيَةِ فِي نَفْسِهَا قَابِلَةً لِلْوُجُودِ وَلِلْعَدَمِ، وَكَوْنُهَا فِي نَفْسِهَا غَيْرَ مُتَأَبِّيَةٍ مِن

(1) في (ت): بالأزمنة
(2) في (غ): المختلفة
(3) ليست في (غ)
(4) ليست في (ت)
(5) في (غ): في الأزمان
(6) الأربعين (ص 42)

الأَمْرَيْنِ، فَتِلْكَ المَاهِيَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ إِنْ كَانَتْ مُتَأَبِّيَةً مِنْ قَبُولِ العَدَمِ وَجَبَ أَنْ تَكُونَ كَذَلِكَ أَبَدًا، وَإِنْ كَانَ ثُبُوتُهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ لَا تَأْبَى قَبُولَ العَدَمِ كَانَتْ هَذِهِ الحَالَةُ بَاقِيَةً أَبَدًا، وَكَانَ مُمْكِنًا أَبدًا، وَأَمَّا أَنَّ المُمْكِنَ لَابُدَّ لَهُ مِنْ مُؤَثِّرٍ فَهُوَ ظَاهِرٌ، وَإِذَا ظَهَرَتِ المُقَدِّمَاتُ ثَبَتَ أَنَّ المُمْكِنَ حَالَ بَقَائِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَى المُؤَثِّرِ ﴿

قلنا: الممكن حال البقاء لا يأبى العدَمَ، بل قبول الوجود والعدم ثابتٌ له لذاته، وما بالذات لا يرتفع، وهذا الإمكان مقتضاه[1] أن لا يقع وجود إلا لمرجِّحٍ، وهذا الوجود ما وقع إلا لمرجِّحٍ فما انتقضت قاعدةٌ عقليّةٌ. نعم لو حَصَل حالَ البقاءِ وجودٌ بغير مرجّحٍ لَزِمَ النَّقْضُ، وليس كذلك.

قوله[2]: ﴾ الوَجْهُ الثَّالِثُ: أَنَّ الحُدُوثَ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ الشَّيْءِ مَسْبُوقاً بِعَدَمِهِ، وَهَذِهِ المَسْبُوقِيَّةُ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ الشَّيْءِ وَنَعْتٌ مِنْ نُعُوتِهِ، وَصِفَةُ الشَّيْءِ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى تَحَقُّقِ المَوْصُوفِ، فَحُدُوثُ الشَّيْءِ مُفْتَقِرٌ إِلَى وُجُودِهِ، ثُمَّ إِنَّ وُجُودَهُ مُفْتَقِرٌ إِلَى تَأْثِيرِ المُؤَثِّرِ فِيهِ الَّذِي هُوَ مُفْتَقِرٌ إِلَى عِلَّةِ ذَلِكَ الاحْتِيَاجِ وَإِلَى جُزْءِ تِلْكَ العِلَّةِ وَإِلَى شَرْطِ تِلْكَ العِلَّةِ، فَلَوْ كَانَ الحُدُوثُ عِلَّةَ الحَاجَةِ أَوْ جُزْءَهَا أَوْ شَرْطَهَا لَزِمَ تَأَخُّرُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِمَرَاتِبَ، وَهُوَ مُحَالٌ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُ لَا عِبْرَةَ بِالحُدُوثِ فِي حُصُولِ احْتِيَاجِ الأَثَرِ إِلَى المُؤَثِّرِ ﴿

قلنا: قولك «لَزِمَ تَأَخُّرُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ بِمَرَاتِبَ» ما الذي تعني بالتأخُّر؟ هل تعني به التأخر بالذات؟ أم التأخر بالزمان؟ الأول مسلم، والثاني[3] ممنوع لأن التأخر قد يقع بالذات كتأخر المعلول عن العلة وتأخر العلة عن جزئها وشرطها على ما قرره صاحب الكتاب، وقد يقع بالزمان كتأخر من فعل فعلاً في هذا الزمان عن فعل من

(1) ثابت...مقتضاه: ليس في (غ)

(2) الأربعين (ص 42)

(3) ما الذي تعني.... الثاني: ليست في (غ)

فعل فعلا قبله، فما ذكره من التأخر إن كان بالذات فسلم ولا يضرنا في دعوانا[1] ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا تأخره عن نفسه؛ لأن التأخر بالذات لا يمنع الاقتران، ونحن إنما ادعينا المقارنة في الزمان، فلا ينافيه إلا التأخرَ في الزمان. وإن كان مراده التأخر بالزمان فالتأخر بين هذه الأشياء ليس بالزمان.

قوله[2] في الوجه الرابع: ﴿ **كَوْنُ العَدَمِ مُمْكِناً إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُحْوِجاً إِلَى المُؤَثِّرِ أَوْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ، فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ كَانَ العَدَمُ المُمْكِنُ المُسْتَمِرُّ مِنَ الأَزَلِ إِلَى الآنَ مُحْتَاجاً إِلَى المُرَجِّحِ، فَثَبَتَ أَنَّ الشَّيْءَ حَالَ اسْتِمْرَارِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَى المُؤَثِّرِ** ﴾

قلنا: لا نسلّمُ احتياجَهُ مِن الأزل، بل نقول: أَصْلُ العدَمِ ثابتٌ لذاته في الأزل مستَغْنٍ عن المؤثِّر، وإنما استمرارُه ومقارنته للأزمنة المستقبلة هو المحتاج إلى المؤثِّر لأنه ممكنٌ حادِثٌ على ما تقدَّم تقريرُه في أن مقارنة الموجود لكل زمان من الأزمان المستقبلة أمرٌ حادث، فليس المحتاج حينئذ إلا الحادث، أما حالة الاستمرار فلا يحتاج فيها إلى المؤثر في أصل الوجود.

قوله[3]: ﴿ **وَاجِبُ الوُجُودِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُسْتَجْمِعاً لِجَمِيعِ الأُمُورِ المُعْتَبَرَةِ فِي المُؤَثِّرِيَّةِ فِي الأَزَلِ، أَوْ مَا كَانَ مُسْتَجْمِعاً لِتِلْكَ الأُمُورِ فِي الأَزَلِ** ﴾ إلى قوله: ﴿ **وَإِنْ قُلْنَا: إِنَّهُ مَا كَانَ مُسْتَجْمِعاً فِي الأَزَلِ لِجَمِيعِ الأُمُورِ المُعْتَبَرَةِ فِي المُؤَثِّرِيَّةِ فَحِينَئِذٍ يَكُونُ حُصُولُ تِلْكَ الأُمُورِ المُعْتَبَرَةِ فِي المُؤَثِّرِيَّةِ حَادِثاً، ثُمَّ الكَلَامُ فِي حُدُوثِهَا كَمَا فِي الأَوَّلِ، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ** ﴾

قلنا: نحن نختار القسم الثاني، وهو أنه ما كان مستجمعاً في الأزل، ولا يلزم ما ذُكِر[4]، ولأنه لابد في الاستجماع من ارتفاع الأزل، وارتفاع الأزل يحصل بنفسه

(1) في (غ): فيما ادعيناه
(2) الأربعين (ص 42)
(3) الأربعين (ص 42)
(4) في (غ): ذكرت

من غير احتياج إلى مؤثر، ولم يلزم في حدوث ارتفاع الأزل[1] ما يلزم في غيره لارتفاعه بذاته واستغناءه عن المؤثر.

قوله[2]: ﴿ الأَوَّلُ: أَنَّ الوُجُوبَ يُؤَكِّدُ الوُجُودَ، فَلَوْ كَانَ الوُجُوبُ عَدَمِيًّا لَكَانَ أَحَدُ النَّقِيضَيْنِ سَبَباً لِتَأْكِيدِ الآخَرِ، وَإِنَّهُ مُحَالٌ ﴾

قلنا: معنى الوجوب إنما هو إضافة الثبوت للذات وسلب إضافة العدم عنها، وبسلب العدم عنها امتاز الواجب عن الممكن، فإن الثبوت يضاف إلى ذات الممكن، وإذا ثبت ذلك فسلب العدم مستلزم للثبوت، فلم يكن أحد النقيضين سببا لتأكد[3] الآخر، ولا كان الواجب ثبوتيا في نفسه.

قوله[4]: ﴿ الثَّانِي: أَنَّ الوُجُوبَ يُنَاقِضُ أَنْ لَا وُجُوبَ ﴾

قلنا: وإذا كان «أن لا وجوب» يناقض الوجوب لا يلزم أن يكون «أن لا وجوب» وصفا عدميا لاحتمال أن يكون الوجوب عدميا، وحرف السلب إذا دخل على السلب كان ثبوتيا، فيكون «أن لا وجوب» ثبوتيا، ونقيضه الوجوب، ونقيض الثبوت عدم، فيكون الوجوب عدميا، فيحصل عكس المطلوب حينئذ.

قوله[5]: ﴿ أَمَّا المُعَارضَاتِ فَإِنَّهَا بِأَسْرِهَا مُعَارَضَةٌ بِوَجْهٍ وَاحِدٍ وَهُوَ أَنَّ الوُجُوبَ لَوْ كَانَ عَدَماً مَحْضاً فِي الخَارِجِ لَمْ يَكُنِ الشَّيْءُ فِي الخَارِجِ مَوْصُوفاً بِأَنَّهُ وَاجِبٌ ﴾

قلنا: قولهم «هذا الشيء موصوف» يطلق ويراد به أمران، أحدهما ثبوت وَصْفٍ له متصف به زائد على الذات، كقولهم: «زيد كاتب» أو «زيد متحرك»،

---

(1) يحصل... الأزل: ليس في (ت)
(2) الأربعين (ص 44)
(3) في (غ): لتأكيد
(4) الأربعين (ص 44)
(5) الأربعين (ص 44)

وتارة يراد به إضافة الحكم إلى الذات[1]، والحكم على الشيء[2] أعم من كونه بأمر نسبي كالتقدم والتأخر والتيامن والتياسر بالنسبة إلى زيد أو عمرو، فوصْفُه في الخارج بأنه واجب إن أردت أنه من القسم الأول فممنوع، وإن أردت أنه من الثاني فمسلَّمٌ، لكنه لا يفيدكم لأن إضافة الحكم إليه أعم على ما قررناه، ومدعي الأخص لا يفيده وجود الأعم؛ لعدم استلزام الأعم الأخص، فمن ادعى وجود إنسان في الدار لا يكفيه إثبات وجود الحيوان، بل يحتاج إلى إثبات الأخص الذي هو الإنسان، كذلك أنتم إن ادعيتم أنه موصوف بمعنى أنه أضيف الحكم إليه فلا يفيدكم أن الوصف أمر ثبوتي لأن الحكم عليه أعم من ذلك لانقسامه إلى الثبوتي وإلى النسبي، فمن ادعى أنه موصوف بأمر ثبوتي لا يكفيه إثبات مطلق الوصف على معنى أنه أضيف الحكم إليه.

قوله[3]: ﴿ وَالتَّعَيُّنُ جُزْءٌ مِنْ مَاهِيَّةِ ذَلِكَ الْمُعَيَّنِ الْمَوْجُودِ، وَجُزْءُ الْمَوْجُودِ مَوْجُودٌ ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنَّ المعيَّن من حيث إنه ذلك المعيَّن موجود، بل كما أن ذات الشيء إذا كان مركبا من موجود ومعدوم كان معدوما.

قوله[4]: ﴿ إِذَا فَسَّرْنَا تَعَيُّنَ هَذَا بِعَدَمِ تَعَيُّنِ ذَلِكَ، فَتَعَيُّنُ ذَلِكَ إِنْ كَانَ عَدَمًا كَانَ تَعَيُّنُ هَذَا عَدَمًا لِلْعَدَمِ، وَعَدَمُ الْعَدَمِ وُجُودٌ، فَتَعَيُّنُ هَذَا أَمْرٌ مَوْجُودٌ، وَإِنْ كَانَ تَعَيُّنُ ذَلِكَ وُجُودِيًّا كَانَ ذَلِكَ التَّعَيُّنُ أَمْرًا وُجُودِيًّا، فَثَبَتَ أَنَّ أَحَدَ التَّعَيُّنَيْنِ مَوْجُودٌ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ تَعَيُّنٍ أَمْرًا مَوْجُودًا؛ لِأَنَّ حَقِيقَةَ التَّعَيُّنِ وَاحِدَةٌ لَا تَخْتَلِفُ بِصُورَةٍ صُورَةٍ ﴾

(1) في (ت): إليه
(2) في (ت): عليه
(3) الأربعين (ص 44)
(4) الأربعين (ص 44)

قلنا: نحن نقلِبُ النُّكتَةَ ونبَرْهِنُ بِقَلْبِهَا على عكس الدعوى ونقول: تعين هذا عدم تعين ذاك، فيكون تعين هذا عدميا، وإذا كان هذا عدميا كان تعين ذاك عدميا لأن مفهوم التعين واحد لا يختلف في صورة صورة.

والحق أن التعين قد يكون بالأمور الوجودية كما يعين الثوب بالحمرة والصفرة والسواد والبياض، وقد يكون بالأمور[1] العدمية النسبية كما يتعين بأنه عن اليمين أو الشمال[2] أو في التحت أو الفوق أو ما أشبه ذلك، وإذا كان كذلك كان التعين أعم من كونه موجودا أو معدوما، فلا تصح دعوى وجوديته على الإطلاق؛ لأن الأعم لا يستلزم أحد أخصّيه.

قوله في جواب قولهم: «كون الثلاثة فردًا والأربعة زوجًا أمورٌ واجبة لذاتها»: «**فَإِذاً وَاجِبُ الوُجُودِ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ**»[3].

ثُمَّ قَالَ[4]: ﴿ قُلْنَا: مُرَادُنَا مِنْ وَاجِبِ الوُجُودِ لِذَاتِهِ المَوْجُودُ الَّذِي يَكُونُ مُسْتَقِلًّا وَمُسْتَبِدًّا بِذَاتِهِ وَبِحَقِيقَتِهِ، وَهَذِهِ صِفَاتٌ تَكُونُ لَاحِقَةً لِلْمَاهِيَّاتِ، فَلَا تَكُونُ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا ﴾

قلنا: قولكم: «مرادنا من واجب الوجود لذاته الموجود الذي يكون مستقلا» إلى آخره ينتقض بالصفات القديمة؛ فإنها واجبة الوجود لذواتها، وليست مستقلة بذواتها ولا مستبدة. لكن كان الجواب الصحيح أن نقول: الفردية والزوجية ليست أمورًا وجوديةً[5] في الخارج، بل هي أمور نسبية ليس بزائدة على الماهيات[6]، فليس لها وجود، فإذاً لا يلزم أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، ولا تَرِدُ الصفات

(1) كما يعين .... بالأمور: ليس في (غ)
(2) في (غ): اليسار
(3) الأربعين (ص 45)
(4) الأربعين (ص 45)
(5) في (ت): أمرا وجوديا.
(6) في (ت): بل هو أمر نسبي ليس بزائد على الماهية.

القديمة؛ فإنها وجودية ثابتة، بخلاف ما أجاب به، فإنه يلزمه الصفات القديمة.

قَوْلُهُ[1]: ﴿ وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمْكِنٌ ﴾

إن أراد أن كل مركَّب ممكنٌ مفتقر في ذاته ووجوده إلى مؤثر فممنوع، بل قد يكون كل واحد من جزئيه واجب الوجود فلا يكون ممكنًا، وإن أراد أن كل مركب مفتقر إلى جزئه فمُسلَّم، ولا يتم قوله «كل مفتقر ممكن محتاج إلى المؤثر»؛ فإن الافتقار حينئذ إنما هو الهيئة الصورية الذهنية الناشئة عن التركيب، بمعنى أن العقل لا يتمكن من تصور المركب حتى يتصور وجود الجزئين، وهذه الصورة الذهنية التي هي الهيئة الصورية التركيبية عرَض موجود في الذهن بقدرة الله تعالى، لا أن ذينك الجزئين اللذين في الخارج أوجداه مع صدق الافتقار إليهما في التصور، فالافتقار حينئذ قد يكون إلى الأجزاء بهذا التقدير، لا في الوجود.

وقد يكون أيضا باعتبار القيام، لا في الوجود، وهو في كل صفة مع موصوفها؛ فإنّ العرض مفتقر للجوهر في قيامه لأنه صفة له، وليس مفتقرا للجوهر في وجوده، بل وجوده بقدرة الله تعالى، وقد يكون باعتبار الشرطية[2] فإن كل مشروط مفتقر إلى شرطه ولا يلزم أن يكون مفتقرا إليه في وجوده، فإن العلم بالشيء شرط في إرادته، والعلم ليس مُوجِدًا للإرادة، وكذلك الحياة مع العلم، ونظائره كثيرة.

وقد يكون الافتقار باعتبار الملزومية، ولا يلزم أن يكون الملزوم موجدًا للازم، فإن العرض لازم للجوهر، ويستحيل وجوده بدونه، وليس أحدهما مؤثرا في الآخر.

وإذا ظهر أن الافتقار إلى الشيء قد يتحقق مع عدم الافتقار لذلك الشيء في الوجود، فلا يستدل بالافتقار على الإمكان؛ لاحتمال أن يكون الافتقار من هذه الأقسام، فيكون المفتقر واجب الوجود في نفسه[3].

(1) الأربعين (ص 45)
(2) في (ت): المشروطية
(3) في نفسه: ليس في (غ)

وتقريرُه[1] أن مذهب أهل الحق أن ذات الله تعالى تلزمها صفاته العلى، وصفاته العلى يستحيل أن تنفرد بنفسها، مع وجوب وجود الجميع لذاته، بل هي واجبة فلا ريب في قطع[2] العقل باستحالة انفكاكها واستحالة احتياجها في وجودها، فحينئذ الافتقار أعم من الإمكان، فلا يستدل بوجود الأعم على وجود الأخص، فإنه باطل اتفاقا.

قوله[3] في البرهان الخامس: ﴿**وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قِدَمُ الجِسْمِ زَائِدًا عَلَى كَوْنِهِ جِسْمًا لِأَنَّ ذَلِكَ الزَّائِدَ إِنْ كَانَ قَدِيمًا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ قِدَمُهُ زَائِدًا عَلَيْهِ وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ**﴾

قلنا: ما الذي تعني بقولك: «لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما»؟ أنه لا يكون وصفًا ثبوتيا زائدا عليه في الخارج؟ أو لا يجوز أن يكون أمرا زائدا نسبيا عدميا[4]؟ الأول مسلَّم، والثاني ممنوع، بل لو ادعى مُدّعٍ أنه يكون قدم الجسم[5] زائدا على كونه جسما وفسره بالوصف الثبوتي أو العدمي لما لزم المحذور ألبتة، أما أنه لا يلزم التسلسل إذا ادعى أنه وصف ثبوتي فذلك لأن قدمه وإن كان وصفا ثبوتيا لا يلزم أن يكون قدم القدم ثبوتيا، لأن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم، وإذا لم يكن قدم القدم ثبوتيا يكون عدميا، ولا محذور في تسلسل العدم. وإن ادعى أنه أمر نسبي عدمي فنقول فيه كما قلنا في تقرير قِدَم القِدَم الآن من أن التسلسل إنما يقال[6] في الأمور المحققة في الخارج، أما في العدميات[7] التي هي نفي محض في الخارج، أو في النسب والإضافات، فلا نسلم أن التسلسل فيها

(1) في (ت): ويقرره.
(2) في (ت): بلا ريب قطع
(3) الأربعين (ص 46)
(4) في (غ): أمرا نسبيا عدميا زائدا عليه.
(5) في (غ): أن قدم الجسم يكون
(6) في (غ): الآن لأن التسلسل إنما يكون
(7) في (غ): العدمات

محال، وتقريره أن الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وكذلك إلى غير نهاية[1]، فهذه السلسلة من لوازم الواحد، وما لزم من ذلك تعذُّر وجود ملزومها الذي هو الواحد، فلو كان التسلسل في هذه الأمور محالا لاستحال وجود الواحد في الخارج، لكن الواحد موجود بالضرورة.

قوله[2]: ﴿ فَإِنْ عَارَضُونَا بِكَوْنِهِ حَادِثًا، قُلْنَا: الحَادِثُ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ الوُجُودِ الحَاصِلِ فِي الحَالِ وَالعَدَمِ السَّابِقِ، بِخِلَافِ القَدِيمِ ﴾

قلنا: هذا لا يدفع المعارضة عنكم لأنا نبحث في الحقائق الثابتة في نفس الأمر ونخبر عن حقيقة حالها سواء غفل عنها ذهن زيد أو تفطن إليها ذهن عمرو، وحاصل ما قلتم أنكم اعترفتم بالسؤال وقلتم: «قد لا يتفطن الإنسان لإيراد السؤال»، وذلك لا يبطل السؤال.

قوله[3] في الحجة الأولى من حجج القائلين بالقدم: ﴿ أَمَّا إِذَا قُلْنَا بِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مَا كَانَ حَاصِلاً فِي الأَزَلِ، فَحُدُوثُهُ فِيمَا لَا يَزَالُ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ إِمَّا أَنْ يَفْتَقِرَ إِلَى مُؤَثِّرٍ أَوْ لَا يَفْتَقِرَ، فَإِنْ لَمْ يَفْتَقِرْ فَقَدْ حَدَثَ المُمْكِنُ لَا عَنْ مُرَجِّحٍ ﴾

قلنا: نختار أنه ما كان مُسْتَجْمِعًا في الأزل، وهو القسم الثاني من تقسيمه في الكتاب، قوله: «فحدوثه فيما لا يزال بعد أن لم يكن إما أن يفتقر أو لا يفتقر»، قلنا: لا يفتقر. قَوْلُهُ: «فقد حدَثَ الممكِنُ لا عَنْ مرجّح»، قلنا: الذي حدَثَ إنما هو ارتِفاعُ الأزَلِ، والأزل يرتفع بذاته مِن غَيْرِ احتياج إلى مرجّح.

ونقول: قولكم: «إما أن يكون مستجمعا أَوْ لا؟» مقدمة مهملة، فإنه قد يقال: مستجمعا للتأثير باعتبار الأزل، أو مستجمعًا للتأثير باعتبار ما لا يزال، فإن أردتم الأول فهو غير مستجمع ولا يستجمع أبدًا لأن التأثير في الأزل مستحيل،

(1) في (غ): النهاية

(2) الأربعين (ص46)

(3) راجع الأربعين، (ص 46، 47) ولباب الإشارات للفخر الرازي أيضا (ص 155)

والاستجماع لإيجاد المستحيل مستحيل، وإن أردتم الثاني فما زال مستجمعا[1]، ولا يلزم قِدَمُ العالَم لأن الاستجماع إنما حصَلَ باعتبار ما لا يزال[2].

قوله[3] في الجواب الثاني من أجوبة المتكلمين: ﴿ إِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى عَالِمٌ بِجَمِيعِ الكَائِنَاتِ، فَكَانَ عِلْمُهُ قَدِيمًا مُتَعَلِّقًا بِأَنَّ العَالَمَ فِي أَيِّ الأَوْقَاتِ يُوجَدُ وَفِي أَيِّهَا لَا يُوجَدُ، وَالإِرَادَةُ لَا تَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ إِلَّا عَلَى وَفْقِ العِلْمِ ﴾

قلنا: قولكم: «الإرادة لا تتعلق إلا على وفق العلم» يناقض ما تقرر من أن العلم تابع للإرادة؛ لأنه كاشف لما تعلقت.

والحق في المسألة أن يقال: العلم ينقسم إلى تصوري وتصديقي، فالتصوري متقدّم على الإرادة؛ لأن إرادة الشيء فرع الشعور به، وأما التصديقي فهو متأخر عن الإرادة لأنه كاشف لما تعلقت الإرادة به، وهو معنى قولنا: «العِلْمُ تابعٌ للمَعْلُوم»، فللعلم تعلقان: متقدِّمٌ على الإرادة، ومتأخِّرٌ عنها.

---

(1) وبه أجاب المحققون، قال العلامة التفتازاني في المقاصد: لم لا يجوز أن يكون من جملة ما لابد منه الإرادةُ التي من شأنها الترجيح أيّ وقت شاء من غير افتقار إلى مرجح آخر؟! ويكون تعلق الإرادة أيضا بمجرد الإرادة، ووجودُ العالَم بهذا التعلق لا ينافي اختيار الصانع، بل يحقّقه. (شرح المقاصد، ج3/ص121)

(2) وهذا الجواب مبني على أن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية، فالإمكان - المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود والعدم - لازم لماهية كل ممكن ثابت لها أزلا وأبدا، لكن ثبوته لها كذلك لا يستلزم إمكان أن يكون ذلك الممكن موجودا في الأزل قديما لصحة أن تكون ماهية الممكن منافية للقدم، دون الحدوث، ويكون الإمكان الثابت للممكن أزلا وأبدا إنما هو بالقياس إلى الوجود الحادث، لا بالقياس إلى مطلق الوجود. (راجع حاشية الكلنبوي على شرح الدواني على العقائد العضدية، ج1/ص67) ثم قال الكلنبوي: نختار أن العلة التامة لمطلق وجود الممكن حاصلة في الأزل، ولا يلزم أزليته، وإنما يلزم ذلك لو أمكن وجوده الأزلي، وكانت العلة المتحققة علة ذلك الوجود، وهو ممنوع لجواز أن يكون وجوده الأزلي محالا، والعلة المتحققة علة الوجود اللايزالي. (ج1/ص69) ثم قال: ونختار أنه لم تكن العلة التامة لوجود الممكن في الأزل حاصلة في الأزل بناء على أن من جملة تلك العلة التامة تعلق الإرادة في الأزل بوجوده الأزلي، ولم تتعلق به في الأزل، ولا نسلم أنه على هذا إذا حدث بلا حدوث أمر آخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته، وإنما يلزم ذلك لو لم تتعلق الإرادة في الأزل بوجوده اللايزالي، وأيضا هو ممنوع لجواز أن تتعلق بوجوده اللايزالي بدون تعلقها بوجوده الأزلي. (ج1/ص70)

(3) الأربعين (ص47)

قوله[1]: ﴿ وَخَامِسُهَا: أَنَّ العَالَمَ قَبْلَ ذَلِكَ الوَقْتِ مَا كَانَ مُمْكِنًا، بَلْ مُمْتَنِعًا ثُمَّ انْقَلَبَ مُمْكِنًا فِي ذَلِكَ الوَقْتِ ﴾

قلنا: قولكم: «انقلب» غير موافق عليه؛ فإن انقلاب الممتنع ممكنًا وانقلاب الممكن ممتنعا أو واجبا مستحيلٌ، بل نقول: إن العالَم إذا أُخِذَ بالنظر إلى ذاته كان ممكنًا، وإن أخذ بقَيْدِ الأزل كان ممتنعًا، وبقَيدِ ما لا يزال كان ممكنًا، وهذه الأحكام ثابتة له دائما لم يتجدد منها شيء ولم ينقلب منها حُكْمٌ، بل جميعها ثابِتٌ أزَلًا وأبدًا، فارتفع السؤال.

قوله[2]: ﴿ وَسَادِسُهَا: أَنَّ القَادِرَ المُخْتَارَ يُمْكِنُهُ أَنْ يُرَجِّحَ أَحَدَ المَقْدُورَيْنِ عَلَى الآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ ﴾

قلنا هذا ممنوع، وسيجيء سَنَدُ المَنْعِ في موضعه إن شاء الله تعالى.

قوله[3] في الرد التفصيلي على أجوبتهم: ﴿ أَمَّا الجَوَابُ الأَوَّلُ فَإِنَّهُ ضَعِيفٌ مِنْ وَجْهَيْنِ، الأَوَّلُ»، إِلَى قَوْلِهِ: «فَتَرَجُّحُ بَعْضِ التَّعَلُّقَاتِ عَلَى مَا سِوَاهُ إِنْ لَمْ يَفْتَقِرْ إِلَى مُرَجِّحٍ فَقَدْ تَرَجَّحَ المُمْكِنُ لَا عَنْ مُرَجِّحٍ، وَإِنِ افْتَقَرَ إِلَى مُرَجِّحٍ كَانَ الكَلَامُ فِيهِ كَمَا فِي الأَوَّلِ ﴾

قلنا: نحن نختار الأول، وقولكم: «تَرَجَّحَ هذَا المُمْكِنُ لا عَنْ مُرَجِّحٍ» صحيحٌ ولا محذور فيه؛ فإن الرجحان[4] لابُدَّ وأن ينتهي إلى مرجِّح لا مرجِّحَ له نَفْيًا للتسلسل، فنقول: قدرة الله تعالى صالحة لإيجاد العالم في هذا الوقت، وصالحة للتعلق بإيجاد العالم في سائر الأوقات، وترجيح هذا الوقت للوقوع بمرجِّح الإرادة، ومرجِّح الإرادة

(1) الأربعين (ص47)
(2) الأربعين (ص48)
(3) الأربعين (ص49)
(4) في (ت): المرجحات

لا مرجّحَ له نَفْيًا[1] للتسلسل.

قوله: ﴿ وَإِنْ لَمْ يكُنْ حَاضِرًا فِي الأَزَلِ كَانَ حَادِثًا، فَحِينَئِذٍ نَنْقُلُ الكَلَامَ إِلَى كَيْفِيَّةِ إِرَادَتِهِ لِذَلِكَ الوَقْتِ، فَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الإِرَادَةُ مَشْرُوطَةً بِوَقْتٍ آخَرَ لَزِمَ التَّسَلْسُلُ، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: إن إرادة الوقت لا تفتقر الإرادةُ فيه إلى مرجِّحٍ، فإنه لو كان لكلِّ مرجِّحٍ مرجِّحٌ لزِمَ التسلسلُ، فكان يلزم استحالة أصل[2] الترجيح للزوم التسلسل، لكن استحالة أُصل الترجيح محال، فيجب الانتهاء إلى مرجح غني عن المرجِّح، والانتهاءُ من خصائص واجب الوجود، فتكون الإرادة المختصة بذلك لأنها لماهيتها تقتضي ذلك، بخلاف غيرها من الصفات، بل غيرُها من الصفات المتعلقة تقتضي أن تكون تبعا لها في التعلق بالمختص ببعض ما هو قابلٌ له.

قوله[3]: ﴿ الثَّانِي: أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى لَمَّا تَعَلَّقَ بِحُدُوثِ العَالَمِ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ وَبِعَدَمِ حُدُوثِهِ فِي وَقْتٍ آخَرَ، وَتَغَيُّرُ العِلْمِ مُحَالٌ، فَحِينَئِذٍ يَمْتَنِعُ عَقْلًا أَنْ لَا يَحْدُثَ فِي الوَقْتِ الَّذِي عَلِمَ حُدُوثَهُ فِيهِ، وَيَمْتَنِعُ عَقْلًا أَنْ يُحْدِثَهُ فِي الوَقْتِ الَّذِي عَلِمَ أَنْ لَا يَحْدُثَ فِيهِ، فَهَذَا المُؤَثِّرُ لَا يَكُونُ فَاعِلًا مُخْتَارًا، بَلْ مُوجِبًا بِالذَّاتِ ﴾

قلنا: إذا عُلِمَ تفسيرُ المُوجِبِ بالذات وتفسيرُ الفاعل المختار انْدفعَ ما ذكروه، فالذي نَعْنيه بالفاعل المختار أنه الخالقُ للممكناتِ بإرادته وقدرته، وإذا كان الممكن إذَا تعلَّقت به الإرادة والقدرة تعيَّنَ وقوعُه ووجبَ، لكن فِعلُه ما كان ثابتًا لَوْلَا تعلُّق الإرادة والقدرة، كما نقول: إنّ الممكن هو الذي يقبَلُ الوجودَ والعدمَ، وإن كان إذَا تعلَّقتْ به الإرادةُ والقدرةُ يتعيَّنُ وقوعُه ويَجِبُ، لكن لا يُخْرِجُه ذلك عن كونه ممكنًا.

---

(1) في (غ): دفعا

(2) ليست في (غ)

(3) الأربعين (ص50)

ونعني بالمُوجِب بالذات الذي يُثْبِتُه الفلاسفةُ ونحن ننْفيهِ أنه الذي تَصْدُرُ الأفعالُ عن ذاته وطَبْعِهِ مِن غير تعلُّقٍ صفةِ القدرة والإرادة، بل هو عندهم عِلّةٌ عقليّةٌ في الموجودات، كما أن النار يَصْدُرُ الإحراقُ عن ذاتها بطَبْعِها في العاديات.

فإذا عُلِم هذا التفسير على هذا الوضع انْدَفعَ الإشكال لأنه لا يلزم من كون الشيء وجَبَ وقوعُه لتعلُّق الإرادة والقدرة به أن يكون فاعِلُه مُوجِبًا بالذات.

قوله[1]: ﴿ **لَا يُقَالُ: الفِعْلُ مَعَ هَذَا الدَّاعِي أَوْلَى بِالوُقُوعِ، وَلَا تَنْتَهِي الأَوْلَوِيَّةُ إِلَى حَدِّ الوُجُوبِ، لِأَنَّا نَقُولُ: القَوْلُ بِهَذِهِ الأَوْلَوِيَّةِ سَيَأْتِي إِبْطَالُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى** ﴾

والذي يُبطِل هذه الأولويّة أن نقول: معنى قولكم أن هذه الأولوية تكفي في الوجود إما أن تكون الذات مع هذه الأولوية تقبل العدم أمْ لا، فإن لم تقبل العدم فهذه واجبةُ الوجود، والتقدير أنها ممكنة، هذا خلف، وإن قبلت العدم فلنفرض عدم هذه الذات مع الأولوية نسبة ووجودها معها نسبة، فاختصاص نسبة الوجود بالوجود دون العدم، واختصاص نسبة العدم بالعدم دون الوجود، مع ثبوت الأولوية في النسبتين: ترجيحٌ مِن غير مرجّحٍ.

قوله[2]: ﴿ **مُسَمَّى الأَزَلِ الَّذِي جَعَلْتُمُوهُ مَانِعًا مِنَ الْإِيجَادِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا لِذَاتِهِ أَوْ مُمْكِنًا لِذَاتِهِ، فَإِنْ كَانَ الأَوَّل امْتَنَعَ زَوَالُهُ** ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أن كل ما كان واجبا لذاته امتنع زواله[3]، فإن عدم كل حادث يومي سابق عليه وكان عدمه ثابتا لذاته ولم يمتنع زواله، وإنما يمتنع زوال أزلية سبقه والأزل عندنا من هذا القبيل لأنه عبارة عن أزمنة متوهمة لا نهاية لها فيكون واجب الثبوت لذاته باعتبار أصل الثبوت ويجب ارتفاعه لذاته فإن طريان ما لا

---

(1) الأربعين (ص50)
(2) الأربعين (ص51)
(3) قلنا...زواله: ليس في (ت)

يزال واجب أيضا فظهر أن المعلوم قد يكون واجب الثبوت ويكون ممكن الزوال بل واجب الزوال وهاتان خاصيتان لا تثبتان لغير الأزل وما لا يزال وجوب الثبوت مع وجوب[1] الارتفاع وطريان الحدوث من غير مؤثر ولا مرجح بل بذات الحادث فإن حدوث ما لا يزال لذاته ولا عجب في اختصاص هاتين الخاصتين بهذين المعلومين فإنهما مخالفان لسائر المعلومات بذاتيهما والمختلفات يجوز بل يجب اختصاصها بخواص لا تتحقق لغيرها ولولا ذلك لكانت المختلفات[2] متماثلات[3] والتقدير أنها مختلفات[4] هذا خلف.

قوله[5] في الشبهة الثانية: ﴿ **فَنَقُولُ: هَذَا الوَصْفُ لَا جَائِزَ أَنْ يَكُونَ سَلْبًا، لِأَنَّ قَوْلَنَا: «الشَّيْءُ الفُلَانِيُّ أَثَّرَ فِي كَذَا» نَقِيضُ قَوْلِنَا: «مَا أَثَّرَ فِي كَذَا»، وَلَـمَّا كَانَ قَوْلُنَا: «مَا أَثَّرَ فِي كَذَا» سَلْبًا مَحْضًا وَجَبَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُنَا: «أَثَّرَ فِي كَذَا» وَصْفًا ثُبُوتِيًّا زَائِدًا عَلَى الذَّاتِ** ﴾

قلنا: أما قولكم: «وجب أن يكون وصفا ثبوتيا» فَمُسَلَّمٌ، لَكِنْ قَوْلُكم: «يكون زائدا على الذات» ممنوع، فإن الوصف الثبوتي يطلق على الوصف الثبوتي الذهني، وليس زائدا على الذات في الخارج، وعلى الوصف الثبوتي الخارجي الزائد على الذات، فالأول مُسلَّم لا وجود له في الخارج، وهو أحد نوعي الثبوتي، والثاني له وجود في الخارج وهو النوع الآخر، وكل واحد من هذين النوعين أخص من الجنس الذي هو القدر المشترك بينهما، والمقدمتان إنما أنتجتا له الجنس الذي هو الوصف الثبوتي وهو الأعم، وما أنتج الأعم لا يستقيم الاستدلال به على وجود الأخص، على أن الصحيح في المسألة هو النوع الآخر الذي لم تدّعوه وهو أنه وصف ذهني لا وجود له في الخارج.

---

(1) في (ت): وجود
(2) يجوز.....المختلفات: ليس في (غ)
(3) في (غ): متماثلة.
(4) في (غ): أنهما مختلفة
(5) الأربعين، (ص 52 ـ 53)

قوله[1]: ﴿ ثُمَّ نَقُولُ: كَوْنُ اللَّهِ تَعَالَى مُؤَثِّرًا فِي وُجُودِ العَالَمِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَادِثًا أَوْ قَدِيمًا، فَإِنْ كَانَ حَادِثًا افْتَقَرَ إِلَى مُحْدِثٍ، فَكَانَتْ مُؤَثِّرِيَّةُ المُؤَثِّرِ فِي إِحْدَاثِ تِلْكَ المُؤَثِّرِيَّةِ زَائِدًا عَلَيْهِ، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: لا يلزم من كون الممكن مفتقراً إلى كون الله تعالى مؤثرا فيه وكون المؤثرية حادثةً أن تكون مؤثرية المؤثر في إحداث تلك المؤثرية أمرًا زائدًا عليه حتى يفتقر إلى محدِث، بل هو هي لأنه لا يجب اشتراك المختلفات في اللوازم، وقد تقدم تقرير هذه القاعدة وتمثيلها وبسطها في هذا التعليق غير مرة، وإذا عُلِمَت هذه القاعدة عُلِم أنه لا يلزم احتياج مؤثرية المؤثر إلى محدِث.

قوله[2] في الشُّبْهة الثالثة: ﴿ إِنَّ الإِمْكَانَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ صِفَةً سَلْبِيَّةً أَوْ ثُبُوتِيَّةً، وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّ الإِمْكَانَ نَقِيضُ الامْتِنَاعِ ﴾

قلنا: لا نسلم أن الإمكان نقيض الامتناع، بل الإمكان ضد الامتناع لأنه لا يجامعه، وليس بنقيض لأنه لا يلزم من ارتفاع أحدهما ثبوت الآخر لاحتمال أن تكون الذات محكوما عليها بالوجوب[3] فيرتفع عنها الإمكانُ والامتناع، فلو كانا نقيضين لما ارتفعا، لكنهما لا يحكم بهما على ذات واحدة، فعُلِم أنهما ليسا بنقيضين، لكنهما ضدان، وهذا كما نقول في الراجحية والمرجوحية والمساواة ليس أحد هذه الأشياء نقيضا للآخر، لكنه ضده لاحتمال أن يحكم بإضافة الثالث إلى تلك الذات التي يحكم عليها، فلا يلزم من ارتفاع أحد هذه الأشياء وقوع أحد الآخرين عينا.

قوله[4] في الجواب عن الشبهة الثانية: ﴿ أَنْ نَقُولَ: مُؤَثِّرِيَّةُ المُؤَثِّرِ فِي الأَثَرِ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ وَصْفًا زَائِدًا عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ مُفْتَقِرَةً

(1) الأربعين، (ص 53)
(2) الأربعين، (ص 53)
(3) في (ت): الذات يحكم بإضافة الوجوب إليها
(4) الأربعين، (ص 55)

في تَحَقُّقِهَا إِلَى ذَاتِ الـمَوْصُوفِ فَتَكُونُ مُمْكِنَةً ﴾

قلنا: هذا باطل بصفات الله تعالى، فإنها مفتقرة في قيامها لا في تحققها، فليست الصفات مفتقرة في التحقق حتى تكون ممكنة، وصفات الله تعالى قديمة، على أن الصحيح في المسألة أن المؤثرية نسبة بين المؤثر والأثر، وليس بوصف وجودي في الخارج.

قوله[1]: **﴿ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الاتِّصَافُ عَلَى سَبِيلِ الإِمْكَانِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ لِلإِمْكَانِ إِمْكَانٌ آخَر، وَيُفْضِي إِلَى التَّسَلْسُلِ ﴾**

قلنا: لا يلزم من ثبوت الإمكان للذوات والحكم بأنه وصف زائد عليها أن يكون للإمكان إمكان، وإن قلنا: «إنّ لإمكانه إمكانًا» لا يلزم أن يكون وصفا زائدا على الإمكان لما تقرر أن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم.

واعلم أن هذه المدارك ضعيفة في إثبات حدَث العالَم، والذي ينبغي أن يُعتمد عليه أن يُقدَّمَ إثباتُ أن الله تعالى فاعِلٌ مختارٌ، وحينئذ يحصل القَطْعُ بحدَث العالَم؛ لأنَّ الفاعِلَ المختار لا يقْصِدُ إلى إيجاد أثَرِه إلا حالَةَ عَدَمِه، فيكون العالَمُ حادِثًا، وهو طريقٌ سَهْلٌ واضِحٌ بعيدٌ عن الأسئلة سَهْلُ الإثبات، فينبغي أن يُعتمَد عليه.

★ ★ ★

(1) الأربعين، (ص 55)

المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ
فِي أَنَّ المَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ

نقدِمُ قَبْلَ الخوْضِ في هذه المسألة بحثين:

ـ أَحَدُهُمَا: أن الخلاف في إطلاق لفظ الشيء على المعدوم كما أن الخلاف[1] في أن الحقيقة المعدومة هل هي شيء أمْ لا؟ أما المعتزلة فإنهم يطلقون لفظ «الشيء» على المعدوم، ويستدلون على صحة الإطلاق بقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: 1]، فسماها شيئا وإن كانت معدومة.

وأما المتكلمون فإنهم لا يطلقون لفظ «الشيء» على المعدوم[2]، ولا يطلقونه إلا على الموجود، ويتمسكون بقول العرب كافة: «ليس هذا بشيء» إذا كان باطلا أو ممتنعا أو معدوما.

والخلاف إنما هو في إطلاق اللفظ حقيقة لأن المتكلمين يجيزون إطلاقه ولكن يقولون: من باب المجاز، فهو عندهم حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم، والمعتزلة يقولون: هو حقيقة فيهما.

تفْرِيعٌ:

وإذا علم مذهب المتكلمين وقاعدتهم فما معنى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 284]، ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 282] وما ضاها هذه الآيات وأشباهها من الكتاب والسنة؟

وقد أجاب بعض أكابر العلماء من المتأخرين بأن قال: هذه الآيات إما أن نفسرها على قول من قال: «يجوز الجمع بين حقيقة اللفظ ومجازه ويصح أن يراد معا

(1) أن الخلاف....الخلاف: ليس في (ل)
(2) زاد في (ل): ألبتة

باللفظ الواحد أوْ لا؟» فإن قلنا بجواز ذلك كان المراد بالآيات المشار إليها حقيقتها وهي الموجودات زمن الخطاب كلها، ومجازها وهي المعدومات[1] وهو أعم مما وجد وعُدم ومما لم يوجد بعدُ، فأما مجازها فيما وجد وانقطع فهو من باب إطلاق اللفظ مجازًا باعتبار ما كان عليه، وأما ما لم يوجد فهو من باب إطلاق اللفظ مجازا باعتبار ما يؤول إليه.

وإن قلنا: «إنه لا يجوز ذلك» كان اللفظ مستعملا في مجازه دون حقيقته، ثم المجاز يحتمل أن يكون من باب إطلاق اللفظ باعتبار ما كان عليه أو باعتبار ما يؤول إليه، والذي يميز أحد هذين القسمين من الآخر السياقُ، فإن كانت الآية قبلها ذكر تفرده بالقدرة واختراعه الموجودات كان المجاز باعتبار ما كان عليه، وإن كان قبلها ذكر أحوال الآخرة ومعاقبة الكافرين والإحسان للمؤمنين وما أعد لعباده المقربين كان المجاز باعتبار ما هو آيل إليه، وليست الحقيقة مرادة ألبتة.

وفي هذا القول من الإشكال ما فيه لأنا لا نعدل عن الحقيقة إلا بعد تعذر الحمل عليها، وذلك لم يتعذر، بل نتعين الحقيقة دون أن يكون المراد المجاز، وسيظهر ذلك في الجواب الصحيح إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يلزم منه تكثير المجاز أيضا، فإن المجاز يقع في لفظ «الشيء» ولفظ «كان»، فإنها تخصصه بالماضيات أو المستقبلات بحسب السياق، لكن الجواب الصحيح في هذه الآيات وما يشاكلها أن نقول: هي كلها حقائق، ولا تُعلم صحة هذا الجواب إلا بعد تحقيق قاعدة جرت العادة بتحقيقها في علم أصول الفقه، لكنهم يدعونها في أصول الفقه ويمثلونها بصورة خاصة، والمسألة أعم مما يدعونه ويمثلونه من وجه وأخص من وجه.

وَالقَاعِدَةُ: أن اللفظ إذا كان حقيقة في موضوع كان مجازا إذا أطلق باعتبار وجوده في الأزمنة المستقبلة، ويكون من باب إطلاق اللفظ باعتبار ما يؤول إليه،

---

(1) في (ل): وهو المعدوم

وإن أطلق باعتبار وجوده في الأزمنة الماضية كان مجازا على الصحيح باعتبار ما كان عليه.

وقد خالف «ابن سينا» في هذه المسألة وقال: «إن إطلاقه في هذه الحالة حقيقة»، وقد ذكر هذه المسألة الإمام «فخر الدين» رحمه الله في «المحصول» وترجمها: إن بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق المشتق منه، خلافا لـ«ابن سينا». والمسألة لا تختص بصورة الاشتقاق، بل العبارة الصحيحة عنها ما قلناه.

ثم تحقيق هذه المسألة وكشف القناع عن بيان حقيقتها أن نقول: هذه القاعدة إنما يتجه فيها هذا التفصيل المذكور إذا كان لفظ الحقيقة محكوما به، أما إذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة كيفما أطلق، وإلا لزم على ذلك محذور كبيرٌ، قد أطبق الناس على خلافه، وهو أن كل مشتق ورد في القرآن مثل لفظ «السارق» و«الزاني» وما أشبه ذلك يكون استعماله في من بعد زمن الخطاب إلى هذا اليوم مجازا، فلا يكفي المستدل في الاستدلال به، بل لابد للمستدل من أن يقول أنّ عنده دليلًا يدل على إرادة المجاز لأن هذه الأزمنة كلها مستقبلة بالنسبة إلى زمن الخطاب، هذا هو المحذور، ومن المعلوم إطباق الناس على الاكتفاء به في الاستدلال، فإنهم يقطعون به السارق مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، ويجلدون اليوم الزاني بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا﴾ [النور: 2]، ولا يحتاجون إلى دليل يدل على إرادة المجاز، وما ذاك إلا لأنهم فهموا أن اللفظ حقيقة في سائر الأوقات لأنه ليس محكوما به، بل هو متعلَّق الحكم، وكذلك قولنا: «من دخل داري فله درهم» يكون اللفظ في كل داخل في الزمان المستقبل حقيقة إجماعا.

إذا تقرَّرَتْ هذه القاعدةُ وعُلِمَ وَجْهُ الصواب فيها فنقول: هذه الآيات لفظ «الشيء» فيها متعلق الحكم وليس محكوما به، فيكون حقيقة بكل اعتبار، وقد وفينا بما وعدنا به من إيضاح أن المراد هو الحقيقة، وأنه يتعين الحمل على الحقيقة.

ـ **البَحْثُ الثَّانِي**: في أن الناس قد اختلفوا في أن الوجود عين الموجود أم زائد عليه وضبط هذه المسئلة أن المضافات إلى المعلومات ثلاثة أقسام:

قسم اتفق الناس على أنه هو عين[1] المضاف إليه وهو النفس والعين والذات والحقيقة والماهية إذا قلنا نفسه وعينه وذاته وحقيقته وماهيته، وقسم اتفق الناس على أنه غير المضاف إليه وهو اللون والطعم والرائحة، وقسم هو محل الخلاف وهو الوجود فقال بعض الناس الوجود عين الموجود فعلى هذا لا تتقرر حقيقة في العدم وقال بعض الناس الوجود غير الموجود ثم اختلف هؤلاء على قولين أحدهما أن الوجود لازم للماهية فعلى هذا لا تتقرر حقيقة في العدم أيضا لأنه مهما عدم اللازم عدم الملزوم، وثانيهما أن الوجود ليس بلازم للماهية فعلى هذا يجوز أن تتقرر حقيقة في العدم فيكون المعدوم شيئا على هذا القول خاصة دون ما تقدم قبله من الأقوال لأنا على هذا القول عقلنا الوجود زائدا على الماهية غير لازم لها فيكون المتقرر في العدم شيئا.

ـ **البَحْثُ الثَّالِثُ**: اعلم أن المختار في هذه المسئلة أن الوجود غير الموجود وأنه نسبة ذهنية وهي التقرر قبالة العدم، والتقرر قبالة العدم نسبة بين الوجود والعدم والنسبة أمر كلي فيكون زائدا على الماهية التي في الذهن فهو زائد على الحقيقة الخارجية بالنسبة الذهنية لا بوصف خارجي وبهذا الطريق يظهر الجمع بين الأدلة كلها.

قوله[2]: ﴿ **وَذَلِكَ يُوجِبُ كَوْنَ مَفْهُومِ الثُّبُوتِ أَمْرًا وَاحِدًا** ﴾

قلنا: الدعوى أن الثبوت أمر وجودي في الخارج، ودليلك أنتج أن الثبوت أمر واحد، ولا يلزم من كونه واحدا أن يكون أمرا وجوديا في الخارج، بل قد يكون أمرا ذهنيا.

---

(1) ليست في (ل)
(2) الأربعين (ص57)

قوله[1]: ﴿ يمْكِنُنَا تَقْسِيمُ الـمَوْجُودِ إِلَى الوَاجِبِ لِذَاتِهِ وَالـمُمْكِنِ لِذَاتِهِ، وَمَوْرِدُ التَّقْسِيمِ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ القِسْمَيْنِ ﴾

قلنا: لِمَ لا يكفي الاشتراكُ اللفظي في المقدَّم، كقولنا: العينُ إما ذهب أو ماء، والقُرْءُ إما حيض أو طهر؟! سلَّمنا أنه لا يكفي الاشتراك اللفظي، لكن لِمَ لا يكفي في صدق الشرطية العناد بين جزئي التالي؟! سلمنا أنه لا يكفي في صدق الشرطية العناد بين جزئي التالي وأنه لا بد من كون المقدم مشتركا فيه بين جزئي التالي، لكن ذلك ينتقض بقولنا: «زيد إما واجب أو مستحيل»، فزيدٌ ليس مشتركا بين أقسام هذا التالي، ولأنه يصدق قولنا: «كل زوج عدد، وكل عدد إما زوج أو فرد»، فإنه ينتج كل زوج إما زوج أو فرد، والزوج ليس مشتركا بين الزوج والفرد.

وكان «التَّاجُ الأُرْمَوِيُّ» رحمه الله يُورِدُهُ ويقول: هذا برهان قاطع على عدم لزوم الاشتراك في التقسيم.

سلمنا أنه لا بد من الاشتراك، لكن لم لا يكون هذا الأمر الزائد المشترك أمرا نسبيا لا وجود له في الخارج على ما تقدم اختياره؟! فهذه أربعة أسئلة.

قوله[2]: ﴿ وَلَوْلَا أَنَّ الـمَفْهُومَ مِنْ كَوْنِهِ مَوْجُودًا وَاحِدًا فِي الكُلِّ لَوَجَبَ أَنْ يَتَغَيَّرَ ذَلِكَ الاعْتِقَادُ ﴾

قلنا: أمر زائد، لكنه نسبي على ما قررناه.

قوله[3]: ﴿ فَثَبَتَ بِمَجْمُوعِ هَاتَيْنِ الـمُقَدِّمَتَيْنِ أَنَّ وُجُودَ كُلِّ شَيْءٍ مُغَايِرٌ لِـمَاهِيَّتِهِ ﴾

قلنا: الأمر كذلك، لكن تفسير الوجود المغاير معلوم على ما تقدم.

---

(1) الأربعين (ص57)
(2) الأربعين (ص58)
(3) الأربعين (ص58)

قوله[1]: ﴿ المَاهِيَّةُ يُحْكَمُ عَلَيْهَا بِكَوْنِهَا مَوْجُودَةً وَبِكَوْنِهَا مَعْدُومَةً، وَالمَحْكُومُ عَلَيْهِ بِحُكْمٍ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مُتَقَرِّرًا مَعَ ذَلِكَ الحُكْمِ، فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ المَاهِيَّةُ المُمْكِنَةُ مُتَقَرِّرَةً حَالَتِي الْوُجُودِ وَالعَدَمِ، فَتَكُونُ مُغَايِرَةً لِلْوُجُودِ ﴾

قلنا: صورة الممكن في الذهن موجودة فيحكم العقل عليها بالحكم الكائن في الذهن بأنها موجودة في الخارج أو معدومة، فالمتصوَّر في الذهن مغاير لما في الخارج من وجود أو عدم، وهو متفق عليه، إنما النزاع في مغايرة ماهية في الخارج للوجود، وهذا الدليل لا يفيده.

قوله[2] في الحجة الرابعة: ﴿ العَقْلُ يُدْرِكُ الفَرْقَ بَيْنَ قَوْلِنَا: السَّوَادُ سَوَادٌ، وَبَيْنَ قَوْلِنَا: السَّوَادُ مَوْجُودٌ، بِالبَدِيهَةِ ﴾

قلنا: الحقائق أربعة أقسام:

- متعددة في الذهن والخارج كزيد وعمرو، فلا حمل ولا وضع ولا فائدة في هذا القسم.

- ومتحدة في الذهن والخارج[3] كزيد مع نفسه، فإنه في الخارج متحد في نفسه، وكذلك في الذهن، فيصح الحمل والوضع؛ لوجوب صدق الشيء على نفسه، وتسقط الفائدة لأنه معلوم بالبديهة.

- ومتحدة في الخارج متعددة في الذهن كالسواد، فإن الذهن يتصور منه كونه لونا، واللون أعم من السواد فيكون غيره، وكذلك كونه ممكنًا ومفتقرا للمحَلّ وغير ذلك من الصور الذهنية الثابتة للسواد في الخارج بالضرورة مع اتحاده في الخارج.

فهذا القسم محل الحمل والوضع والفائدة؛ أما الحمل والوضع فللاتحاد في الخارج

---

(1) الأربعين (ص58)
(2) الأربعين (ص60)
(3) والخارج: ليس في (ل)

لأنه سبب صحة الحمل، ولذلك انتفى الحمل حيث انتفى التعدد، وأما الفائدة فبسبب التعدد الذهني، ولذلك انتفت[1] حيث حصل الاتحاد في زيد مع نفسه.

ـ والقسم الرابع: التعدد في الخارج مع الاتحاد في الذهن، وهو لا يقع إلا جهلا مركّبًا كاعتقاد النصراني[2] في الثلاثة الوحدة.

إذا تقررت هذه القسمة الرباعية ظهر أن قولنا: «السواد موجود» لا يلزم فيه التعدد في الخارج، بل يكفي فيه التعدد في الذهن، ويستحيل أن يكون متعددا في الخارج لأن التعدد في الخارج[3] يمنع الوضع والحمل كما تقدم.

قوله[4]: ﴿ **مَحَلُّ الوُجُودِ هُوَ المَاهِيَّةُ، ثُمَّ إِنَّ المَاهِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَاهِيَّةٌ مُغَايِرَةٌ لِلْوُجُودِ وَالعَدَمِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ قِيَامُ المَوْجُودِ بِالمَعْدُومِ** ﴾

تقريره أن غير الموجود أعمُّ من المعدوم؛ لأن الماهية حال قيام الوجود إن اعتبرت من حيث قيام الوجود بها كانت موجودة، وإن اعتبرت في هذه الحالة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود لم تكن موجودة مع أنها لا يصدق عليها أنها معدومة لأن المعدوم ما قام به العدم، وقيام العدم بهذه محال لاتصافها بالوجود، فيجتمع النقيضان، فظهر أن غير الموجود أعم من المعدوم.

وكذلك نقول: غير المتحرك أعم من الساكن، فإن الماهية حالة قيام الحركة بها يصدق عليها أنها متحركة من حيث قيام الحركة بها، وغير متحركة من حيث هي هي، ومع ذلك لا يصدق عليها أنها ساكنة.

وكذلك غير العالم أعم من الجاهل، وغير الحي أعم من الميت لما تقدم من التقرير، ونظائره كثيرة.

---

(1) ليست في (ل)
(2) في (ل): النصارى
(3) لأن التعدد في الخارج: ليس في (ل)
(4) الأربعين (ص61)

قوله[1]: ﴿ لَوْ كَانَتِ الْمَاهِيَّةُ مُتَحَقِّقَةً فِي الخَارِجِ حَالَ عَرَائِهَا عَنِ الْوُجُودِ لَكَانَتْ مُتَسَاوِيَةً فِي كَوْنِهَا مُتَحَقِّقَةً فِي خَارِجِ الذِّهْنِ وَمُتَبَايِنَةً بِخُصُوصِيَّاتِهَا الْمُعَيَّنَةِ، وَمَا بِهِ الْمُشَارَكَةُ غَيْرُ مَا بِهِ الْمُبَايَنَةُ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ تَحَقُّقُ كُلِّ مَاهِيَّةٍ وَتَقَرُّرُهَا زَائِدًا عَلَى خُصُوصِيَّتِهَا، وَلَا مَعْنَى لِلْوُجُودِ سِوَى هَذَا التَّحَقُّقِ وَالتَّقَرُّرِ، فَيَلْزَمُ كَوْنُهَا مَوْجُودَةً حَالَ كَوْنِهَا مَعْدُومَةً ﴾

قلنا: إن كان معنى قولك: «لا معنى للوجود سوى هذا التقرر» في اعتقادكم فالخصم لا يساعدكم عليه، وإن ادعيتموه في نفس الأمر فالخصم يمنعه بناء منه على أن التقرر قسمان، أحدهما: ما كان بصفة زائدة كالوجود، والثاني: ما كان بالذات كالمعدومات، فالأول هو معنى الوجود عنده، دون الثاني، وإن اشترك القسمان في مفهوم التقرر.

قوله[2] بعد ذلك: ﴿ إِذَا قُلْنَا: السَّوَادُ، ثُمَّ قُلْنَا: السَّوَادُ مُتَقَرِّرٌ حَالَةَ الْعَدَمِ، نُدْرِكُ تَفْرِقَةً بَدِيهِيَّةً بَيْنَ ذَلِكَ التَّصَوُّرِ وَهَذَا التَّصْدِيقِ، فَلَوْلَا أَنَّ تَقَرُّرَهَا خَارِجَ الذِّهْنِ حَالَ عَدَمِهَا أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى مَاهِيَّتِهَا وَإِلَّا لَمَا بَقِيَ فَرْقٌ بَيْنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ عدمَ الفَرْق بين التصوُّر والتصديق على تقدير أن لا يكون تقررها زائدًا في الخارج؛ لجواز أن يكون الفارق التعدد الذهني بين المحمول والموضوع كما تقدم في القاعدة الرباعية قبل هذا البحث آنفا.

قوله[3] في البرهان الثاني: ﴿ مَجْمُوعُ الذَّوَاتِ الْمَعْدُومَةِ حِينَ لَمْ يَخْرُجْ مِنْهَا شَيْءٌ إِلَى الوُجُودِ أَكْثَرُ مِمَّا بَقِيَ مِنْهَا فِي العَدَمِ بَعْدَ خُرُوجِ بَعْضِهَا إِلَى الوُجُودِ، وَإِلَّا

(1) الأربعين (ص61)
(2) الأربعين (ص62)
(3) الأربعين (ص62)

لَكَانَ الشَّيْءُ مَعَ غَيْرِهِ كَهُوَ لَا مَعَ غَيْرِهِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ﴾

ثُمَّ قَالَ: ﴿وَمَا كَانَ أَقَلَّ مِنْ غَيْرِهِ فَهُوَ مُتَنَاهٍ﴾

قلنا: لا نسلم أن الأقل من غيره يجب أن يكون متناهيا بدليل أن المقدورات أقل من المعلومات مع سلب النهاية عن القسمين، وكذلك إذا فرضنا سلسلة اثنين اثنين إلى غير نهاية[1] وأخرى عشرة عشرة إلى غير النهاية فإن سلسلة الاثنين أقل من سلسلة العشرة مع سلب النهاية عن السلسلتين.

قوله[2]: ﴿لَوْ كَانَتِ الـمَاهِيَّاتُ وَاجِبَةَ التَّقَرُّرِ لِذَوَاتِهَا فِي الخَارِجِ لَكَانَتْ وَاجِبَةَ التَّقَرُّرِ فِي الخَارِجِ مُمْتَنِعَةَ الزَّوَالِ، وَلَا مَعْنَى لِوَاجِبِ الوُجُودِ إِلَّا ذَلِكَ﴾

قُلْنَا: لا نسلِّم لأن عدم المستحيل واجب التقرر، ومفهوم الأزل[3] واجب التقرر وإن وجب زواله بما لا يزال، لكن أصل تقرره واجب مع أنه لا يوصف واحد منها بأنه واجب الوجود، فوجوب التقرر أعم من وجوب الوجود؛ فإن المتقرِّر[4] ـ وهو ما لا يمكن العقل رفعه ـ قد يكون عدمًا أو عدميا كالنسب والإضافات الواجبة الوقوع، نحو سَبْق عَدَم العالم على وجوده، وقد يكون وجودًا وهذا هو حكم واجب الوجود جل جلاله.

قوله[5] في البرهان الرابع: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ اللهُ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى الـمَاهِيَّاتِ لَوْ كَانَ لِقُدْرَتِهِ صَلَاحِيَّةُ أَنْ تُؤَثِّرَ فِي تِلْكَ الـمَاهِيَّاتِ تَقْرِيرًا وَإِبْطَالًا﴾

قلنا: لم لا يجوز أن يكون قادرًا عليها باعتبار إخراجها من حيز العدم إلى حيز

---

(1) في (ل): النهاية

(2) الأربعين (ص62)

(3) إلى هنا ينتهي النقص الذي في (غ) وهو مقدر بعشر صفحات.

(4) من قول الفخر: «واجبة التقرر» إلى هنا: ليس في (ل)

(5) الأربعين (ص62)

الوجود، كما يقال: «الملِكُ قادر[1] على أهل المدينة» باعتبار تغيير هيئاتهم ومساكنهم ومحالِّهم، لا باعتبار خلق ذواتهم.

قوله[2] في الحجة الأولى للمعتزلة: ﴿ إِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ غَدًا مِنَ المَشْرِقِ وَلَا تَطْلُعُ مِنَ المَغْرِبِ، وَهَذَانِ الطُّلُوعَانِ مَعْدُومَانِ فِي الحَالِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى وُقُوعِ الامْتِيَازِ فِي المَعْدُومَاتِ ﴾

قلنا: نحن نتصور طلوع الشمس في غد من المشرق ونتصور طلوعها من المغرب، ونقضي بوقوع أحدهما وامتناع الثاني عادةً، والامتياز واقع بين الصورتين الذهنيتين، لا بين أمرين خارجيَّيْن، فجميع ما يذكرونه من هذا الباب التمييز فيه واقع في الذهن لا في الخارج.

وقد قال الفضلاء: إنّ مزلَّة المعتزلة إنما هي التباس الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، فلما أدركوا أمورًا ذهنية متميزة ثابتة قضوا عليها بأنها خارجية، ومن هذا الباب قولهم بعد هذا: إنما نكره الآفات ونحب المسرات ونميز بينهما.

قوله[3]: ﴿ تَمَيُّزُ البَعْضِ عَنِ البَعْضِ حُكْمٌ مِنْ أَحْكَامِ تِلْكَ الحَقَائِقِ وَصِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهَا، وَثُبُوتُ الصِّفَةِ وَالحُكْمِ بِدُونِ تَقَرُّرِ المَوْصُوفِ مُحَالٌ ﴾

قلنا: التميُّز في هذه الأمور إنما هو في الذهن لا في الخارج كما تقدم تقريره، فلم تفارق الصفة الموصوف.

قوله[4] في الحجة الثانية: ﴿ المُمْكِنُ الَّذِي يَصِحُّ عَلَيْهِ الوُجُودُ وَالعَدَمُ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ مُمْكِنَ التَّقَرُّرِ مَعَ الوُجُودِ تَارَةً وَمَعَ العَدَمِ أُخْرَى، فَتَكُونُ المَاهِيَّةُ أَعَمَّ مِنْهُمَا ﴾

(1) عليها...قادر: ليس في (غ)
(2) الأربعين (ص63)
(3) الأربعين (ص64)
(4) الأربعين (ص64)

ثم قال: ﴿تَقَرُّرُهَا مَعَ العَدَمِ مَعْنَاهُ بُطْلَانُهَا﴾

ثُمَّ أجاب بأنَّ قولنا: ﴿«هَذِهِ المَاهِيَّةُ يُمْكِنُ بُطْلَانُهَا» قَضِيَّةٌ مَوْضُوعُهَا قَوْلُنَا: «هَذِهِ المَاهِيَّةُ»، وَمَحْمُولُهَا قَوْلُنَا: «يُمْكِنُ بُطْلَانُهَا»، وَمَاهِيَّةُ القَضِيَّةِ مُرَكَّبَةٌ مِنَ المَوْضُوعِ وَالمَحْمُولِ، وَالمُرَكَّبُ لَا يُوجَدُ إِلَّا عِنْدَ وُجُودِ جَمِيعِ مُفْرَدَاتِهِ، فَتَتَقَرَّرُ المَاهِيَّةُ مَعَ البُطْلَانِ، وَهُوَ مُحَالٌ لِمَا فِيهِ مِنِ اجْتِمَاعِ النَّقِيضَيْنِ﴾

قلنا: اجتماع النقيضين إنما يكون محالا إذا اتحدت الإضافة، ونحن إذا تصورنا الماهية في الذهن كانت موجودة في الذهن، ونحكم عليها بالبطلان في الخارج دون الذهن، فيجتمع فيها الوجود والعدم، الوجود باعتبار الذهن، والعدم باعتبار الخارج، والإضافة متعددة، ومع تعددها يمكن اجتماع النقيضين والضدين في الزمن الواحد والمحل الواحد، كما نقول: «زيد صديق المؤمنين عدو الكافرين»، فتجتمع الصداقة والعداوة في الشخص الواحد والزمان الواحد بإضافتين مختلفتين، ولذلك يصدق عليه أنه صديق زيد وليس بصديق لعمرو، وهما نقيضان.

قوله[1] الحجة الثالثة: ﴿إِنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُمْتَنِعَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ أَوْ مُتَصَوَّرَ الوُجُودِ﴾

قلنا: هذا الترديد مستدرك، ولا يصح تقسيم الموجود إلى ما هو ممتنع الوجود، كما لا يصح تقسيم السواد إلى السواد والبياض، بل ينبغي أن يقال: المعدوم إما متصور الوجود أو ممتنع الوجود.

قوله[2] في الحجة الرابعة: ﴿يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ تَحَقُّقُ المَاهِيَّاتِ بِإِحْدَاثِ مُحْدِثٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَا كَانَ تَقَرُّرُهُ بِغَيْرِهِ يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ عَدَمِ ذَلِكَ الغَيْرِ عَدَمُهُ،

(1) راجع الأربعين (ص65)
(2) الأربعين (ص65)

فَلَوْ كَانَ كَوْنُ الجَوْهَرِ جَوْهَرًا وَكَوْنُ السَّوَادِ سَوَادًا لِسَبَبٍ مُنْفَصِلٍ لَزِمَ عِنْدَ فَرْضِ عَدَمِ ذَلِكَ السَّبَبِ أَنْ يَخْرُجَ الجَوْهَرُ عَنْ كَوْنِهِ جَوْهَرًا وَالسَّوَادُ عَنْ كَوْنِهِ سَوَادًا، وَذَلِكَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: كون الجوهر جوهرا والسواد سوادا إنما يكون من لواحق الوجود بعد تأثير الفاعل، وكذلك سائر خصوصيات الحقائق في أجناسها وأنواعها، وقبل تأثير المؤثر ليس إلا عدم محض ونفي صرف ليس فيه جنس ولا نوع ولا خصوص حقيقة.

ومعنى قول العلماء: «إن انقلاب الحقائق محال في أجناسها وأنواعها» إنما ذلك حالة الوجود دون العدم، وحالة الوجود متأخرة عن الإيجاد.

قوله[1] بعد ذلك: ﴿ وَلأَنَّ قَوْلَنَا: «السَّوَادُ خَرَجَ عَنْ كَوْنِهِ سَوَادًا» قَضِيَّةٌ مَوْضُوعُهَا: «السَّوَادُ»، وَمَحْمُولُهَا: «خَرَجَ عَنْ كَوْنِهِ سَوَادًا»، وَالقَضِيَّةُ لَابُدَّ أَنْ يَجْتَمِعَ مَوْضُوعُهَا مَعَ مَحْمُولِهَا، وَاجْتِمَاعُ الحَقِيقَةِ مَعَ بُطْلَانِهَا مُحَالٌ ﴾

قلنا قد تقدم أن اجتماعهما في الذهن، وأن بطلانهما مضاف إلى الخارج دون الذهن، وأن اجتماع النقيضين مع تعدد الإضافة ليس محالا.

قوله في الجواب عن الحجة الأولى: «إِنَّا نَتَصَوَّرُ المُمْتَنِعَاتِ مَعَ الاتِّفَاقِ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ حَقَائِقَ»[2].

قلنا: هاهنا قاعدتان متنافيتان يتعيَّن الجمع بينهما:

- القَاعِدَةُ الأُولَى: أن الحكم فرع التصور، فما ليس بمتصور يستحيل الحكم عليه.

- القَاعِدَةُ الثَّانِيَةُ: أَنَّ كل ما استحال وقوعه في الخارج استحالَ وقوعه في

(1) راجع الأربعين (ص65)
(2) راجع الأربعين (ص65)

الذهن، فمن المحال أن يتصور الذهن ثوبًا في غاية البياض وهو في غاية السواد، وكذلك نظائره من الممتنعات.

ونظير الممتنعات في تعذّر التصور عدمُ الممكنات، بل مفهوم العدم، كان عدما لممكن أو مستحيل، فإنّ الذهن لا يتصور إلا ما له شكل أو لون وله ثبوت في نفسه، والعدم نفي محض لا ثبوت له في الذهن فيستحيل تصوُّره[1] في الذهن مع أنا نحكم على الممتنعات بالامتناع وعلى مفهوم العدم بمناقضته للوجود.

فهذه القاعدة تناقض القاعدة الأولى أو تبطلها، وطريق الجمع بينهما أن الحكم على المعلوم يقتضي تصوره من بعض وجوهه، فيكفي التصور الإجمالي دون التفصيلي، والمستحيلات متصورة من جهة بسائطها، فإذا قلنا: «اجمع بين البياض والسواد مستحيل» فنتصور مفهوم السواد ومفهوم البياض ومفهوم الجمع، ونقول: حصول مفهوم الجمع لهذين محال، فما تصورنا إلا ممكنًا، ولا حكمنا إلا على مستحيل، لكن لما كان الممكن وجهًا في المستحيل أمكن الحكم عليه.

وكذلك نقول في سائر الممتنعات، فنتصور صانع العالم ونتصور مفهوم الشريك ونقول: حصول مفهوم الشريك لصانع العالم[2] مستحيل، فلا نتصور من كل مستحيل إلا بسائطه.

وأمّا العدَمُ فليس مُرَكَّبًا في نَفْسِه حتى نتصوَّرَ بسائِطَهُ لأن التركيب من خصائص الوجود، بل نتصوره بتصور مقابله الذي هو الوجود، فإذا تصورنا الوجود قلنا: مقابل هذا التصور نقيض له وإذا كان الوجود وجود ممكن قلنا مقابل هذا الوجود[3] سابق عليه وكذلك في سائر أحكام الأعدام فظهر قولنا أن المستحيلات والعدم يستحيل تصورها.

---

(1) في (غ): تقرره
(2) في (غ): الشريك لله تعالى
(3) نقيض له.....هذا الوجود: ليس في (غ)

قوله[1]: ﴿ العِلْمُ بِالمُرَكَّبَاتِ كَبَحْرٍ مِنْ زِئْبَقٍ وَجَبَلٍ مِنْ يَاقُوتٍ ﴾

قلنا: بعض المعتزلة قد التزم أن المركبات في العدم فلا يَرِدُ عليه نقضًا، مع أن للمعتزلة أن يجعلوا الموجِب للثبوت في الخارج هو تميز المفردات المعروضة، وإذا كانت هذه هي العلة اندفع عنهم النقضُ بالمركبات لاشتراط الإفراد، والنقضُ بالنِّسَب والإضافات لأنها عارضة لا معروضة، والنقضُ بالوجود لأنه عارض لا معروضٌ، وكذلك النقض بالمؤثرية والمتأثرية لأنهما نسبتان عارضتان، والتعيّن إنما هو تميُّزُ المعروضات، ويندفع عنهم النقض بالمستحيلات لأنهم يشترطون الإمكان، والمقتضى العقلي قد يكون مشروطًا، كما أن الجسم لذاته يقتضي أن يكون ممكنًا بشرط أن لا يكون في الأزل، كذلك التميُّزُ يقتضي ثبوتَ المتميِّز بشرط أن يكون المتميِّزُ ممكنًا.

قوله[2] في النقض بالنسب والإضافات: ﴿ طُلُوعُ الشَّمْسِ غَدًا مِنَ الـمَشْرِقِ نِسْبَةٌ لِذَلِكَ الـمَحَلِّ الـمُعَيَّنِ، وَكَذَلِكَ طُلُوعُهَا مِنَ الـمَغْرِبِ ﴾

قلنا: هذا يناقض ما تقدم في مسألة حدَثِ العالَم مِن أنَّ الكوْنَ في الأحياز صفة موجودة مسماة بالكون، وههنا قد جعلها من باب النسب والإضافات.

وجوابه أن المعنى الوجودي قد يكون ذا نسبةٍ، فإن العلم صفة وجودية وله نسبة إلى محله تسمى بالعالِمية ونسبة لمعلومه تسمى بالمعلومية، وكذلك الكون في نفسه صفة موجودة وله نسبة إلى ذلك الحيز المعين دون غيره ولذلك الكائن دون غيره لأنه موصوفه[3]، كالعالِم مع العلم، فالمصنف رحمه الله إنما حكم على الكون بأنه نسبة من جهة اختصاصه بالحيز المعين والموصوف المعين، لا من جهة ذاته، والله أعلم.

★ ★ ★

(1) راجع الأربعين (ص66)
(2) راجع الأربعين (ص66)
(3) في (غ): موصوف به.

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ
فِي إِثْبَاتِ العِلْمِ بِالصَّانِعِ

قوله[1]: ﴿ زَعَمَ الجُمْهُورُ مِنَ الفَلَاسِفَةِ وَالمُعْتَزِلَةِ أَنَّ تَأْثِيرَ المُؤَثِّرِ إِنَّمَا يَكُونُ فِي وُجُودِ الأَثَرِ لَا فِي مَاهِيَّتِهِ، وَهَذَا القَوْلُ عِنْدَنَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الوُجُودَ لَهُ مَاهِيَّةٌ، فَلَوِ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ لِلْقَادِرِ تَأْثِيرٌ فِي المَاهِيَّةِ لَامْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي الوُجُودِ ﴾

قلنا: لا يلزم من كون الوجود ماهية أن يمتنع أن يكون للقادر تأثير فيه، فإن كلامهم في الماهية المعروضة، لا في الماهية العارضة[2]، والوجود ماهية عارضة، وليست معروضة.

سلّمنا أنّ كلامهم عام في سائر الماهيات، لكن هذا الوجود ماهية مغايرة لسائر الماهيات، والحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم، فلا يلزم من كون ماهية الوجود يمتنع تأثير القادر فيها أن يكون تأثير القادر في الوجود المخالف لها كذلك.

قوله[3] في الوجه الأول في الدليل على أنّ موصوفية الماهية بالوجود يمتنع أن يكون أمراً ثابتا: ﴿ إِنَّ اتِّصَافَ المَاهِيَّةِ بِالوُجُودِ لَوْ كَانَ أَمْراً ثَابِتاً مُغَايِراً لِلْمَاهِيَّةِ وَالوُجُودِ لَمَا كَانَ جَوْهَراً مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ قَائِماً بِذَاتِهِ، بَلْ كَانَ صِفَةً مِنْ صِفَاتِ المَاهِيَّةِ، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ اتِّصَافُ تِلْكَ المَاهِيَّةِ بِتِلْكَ الصِّفَةِ زَائِداً عَلَى المَاهِيَّةِ وَعَلَى تِلْكَ الصِّفَةِ، وَيَلْزَمُ مِنْهُ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ لزومَ التسلسل لأن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم، فموصوفية الماهية بالوجود إن جعلناها أمرا ثابتاً لا يلزم منه أن يكون اتصاف تلك

(1) الأربعين (ص 70)
(2) في (ل): العارضية
(3) الأربعين (ص 71)

الماهية بتلك الصفة زائدًا على الماهية وعلى تلك الصفة لأنها حقيقة مخالفة لسائر الحقائق، فلا يجب اشتراكها مع الحقائق في أنها أمر ثبوتي.

قوله[1] في الوجه الثاني: ﴿ إِنَّ تِلْكَ الْمَوْصُوفِيَّةَ تَكُونُ مُسَاوِيَةً فِي الْوُجُودِ لِسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ وَمُخَالِفَةً لَهَا فِي الْمَاهِيَّةِ، فَلِوُجُودِهَا مَاهِيَّةٌ وَوُجُودٌ، فَيَكُونُ اتِّصَافُ مَاهِيَّتِهَا بِوُجُودِهَا زَائِداً آخَرَ، وَيَعُودُ الْكَلَامُ، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: ذلك ممنوع لما قدمنا من أن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم، فلا يلزم من كون تلك الموصوفية مساوية في الوجود لسائر الموجودات أن يكون وجود موصوفية الموصوفية مساويا لسائر الموجودات في الوجود، بل قد يكون وجود موصوفية الموصوفية مغايراً لوجود الموصوفية للقاعدة المعلومة.

قوله[2] في الثالث: ﴿ إِنَّ مَوْصُوفِيَّةَ الْمَاهِيَّةِ بِالْوُجُودِ بِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ أَمْراً مُغَايِراً لِلْمَاهِيَّةِ وَالْوُجُودِ فَلَابُدَّ وَأَنْ تَكُونَ لَهُ مَاهِيَّةٌ، فَإِذَا امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ لِلْقَادِرِ تَأْثِيرٌ فِي الْمَاهِيَّةِ امْتَنَعَ[3] أَنْ يَكُونَ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي الْمَوْصُوفِيَّةِ، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا يَكُونُ لِلْمُؤَثِّرِ أَثَرٌ لَا فِي الْمَاهِيَّةِ وَلَا فِي الْوُجُودِ وَلَا فِي مَوْصُوفِيَّةِ الْمَاهِيَّةِ بِالْوُجُودِ ﴾

قلنا: قولكم: «إن موصوفية الماهية بالوجود بتقدير أن يكون أمرا مغايرا للماهية والوجود فلابد وأن تكون له ماهية، وإذا امتنع أن يكون للقادر تأثير في الماهية امتنع أن يكون له تأثير في الموصوفية»، قلنا: لا يلزم من امتناع تأثير المؤثر في الماهية امتناع تأثيره في ماهية الموصوفية، فإن الماهيتين مختلفتان، والماهيات المختلفة لا يلزم اشتراكها في اللوازم[4]، فهذه مباحث كلها تنبني على هذه القاعدة.

---

(1) راجع الأربعين (ص 71)
(2) راجع الأربعين (ص 71)
(3) أن يكون... امتنع: ليس في (ل)
(4) في اللوازم: ليس في (ل)

قوله[1]: ﴿ وَيُمْكِنُ تَقْرِيرُ هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ بِنَاءً عَلَى قَوْلِ الفَلَاسِفَةِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ قَالُوا: الزَّمَانُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَبْدَأٌ وَمُنْتَهَى ﴾ إلى أن قالوا: ﴿ وَالبَعْدِيَّةُ بِالزَّمَانِ لَا تَحْصُلُ إِلَّا مَعَ الزَّمَانِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يُقَالَ: الزَّمَانُ مَوْجُودٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُوداً، وَذَلِكَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: قولكم: «البعدية بالزمان لا تحصل إلا مع الزمان» نحن نمنعه، ونقول: البعدية والقبلية نسبتان بين شيء وما قبله، فقبل الزمان نسبةٌ بين الزمان وما قبله وكذلك ما بعده، فقولهم: «إن البعدية لا تحصل إلا بالزمان» دعوى لا نسلمها لهم.

قوله[2]: ﴿ وَأَمَّا أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَأْثِيرُ الْمُؤَثِّرِ فِي اتِّصَافِ المَاهِيَّةِ بِالوُجُودِ فَذَلِكَ لِأَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ اتِّصَافَ المَاهِيَّةِ بِالوُجُودِ لَيْسَ أَمْراً زَائِداً عَلَى المَاهِيَّةِ وَعَلَى الوُجُودِ، إِذْ لَوْ كَانَ زَائِداً لَكَانَتْ لَهُ مَاهِيَّةٌ وَلَهُ وُجُودٌ، وَكَانَ اتِّصَافُ تِلْكَ المَاهِيَّةِ بِذَلِكَ الوُجُودِ زَائِداً عَلَيْهِ، وَلَزِمَ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: قولكم: «إذ لو كان زائدا لكان له ماهية وله وجود، وكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا عليها ولزم التسلسل» ممنوع فإنه لا يجب اشتراك المختلفات في اللوازم على ما تقرر غير مرة، فعلى تقدير أن يكون الاتصاف بالوجود زائداً على الماهية وأن الماهية لها وجود لا يلزم أن يكون وجودها زائداً عليه لهذه القاعدة.

قوله[3]: ﴿ الثَّانِي: أَنَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ المَوْصُوفِيَّةُ أَمْراً زَائِداً عَلَى المَاهِيَّةِ وَعَلَى الوُجُودِ حَصَلَتْ لَهَا مَاهِيَّةٌ وَوُجُودٌ، وَيَعُودُ التَّقْسِيمُ المَذْكُورُ ﴾

قلنا: لا يعود التقسيم المذكور لما قررناه من أن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم، فلا يلزم من امتناع التأثير في الماهية التي هي تلك الموصوفية

(1) الأربعين (ص 73)
(2) الأربعين (ص 74)
(3) الأربعين (ص 75)

أن يمتنع في ماهية هي موصوفية الموصوفية، فلا يعود التقسيم.

قوله[1]: ﴿ وَإِنَّمَا قُلْنَا إِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْمُؤَثِّرِيَّةُ زَائِدَةً عَلَى ذَاتِ الْمُؤَثِّرِ وَذَاتِ الأَثَرِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ إِمَّا أَنْ تَكُونَ الْمُؤَثِّرِيَّةُ أَمْراً عَدَمِيّاً أَوْ أَمْراً ثُبُوتِيّاً، لَا جَائِزَ أَنْ تَكُونَ عَدَمِيّاً لِأَنَّ الْمُؤَثِّرِيَّةَ نَقِيضُ اللَّامُؤَثِّرِيَّةِ، وَاللَّامُؤَثِّرِيَّةَ عَدَمٌ مَحْضٌ وَنَفْيٌ صَرْفٌ، وَذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ ﴾

قلنا: قولكم: «إن المؤثرية نقيض اللامؤثرية» مسلَّمٌ، وقولكم: «اللامؤثرية عدم صرف ونفي محض» ممنوع فإنه قد تقدمت لنا قاعدة وهي أن الشيء إذا دخل عليه السلب كان بوصف السلب نقيضا له، لا بقيد السلب، ثم الذي دخل عليه السلب قد يكون هو الثابت، وما لم يدخل عليه السلب هو المنفي، وبسط ذلك أن الكلمة الدالة على معنى ثبوتي إذا دخل عليها حرف السلب صيَّر الإثباتَ سلباً، ثم إذا دخل عليها حرف آخر للسلب صير ذلك السلب إثباتا، ثمّ إذا دخل حرف ثالث صير ذلك الإثبات سلبا، وهكذا كلما تكررت أدوات السلب، فإذا كنت في مرتبة تحكم بالإثبات فدخل عليها حرف السلب حكمت بالسلب، وإن كنت تحكم بالسلب فدخل عليه حرف النفي حكمت بالإثبات.

وضابط هذه القاعدة أن الحروف إن كانت زوجا كان ما بعدها إثباتا، وإن كانت فردا كان ما بعدها سلبا، وقد تكون الكلمة دالة على أمر عدمي كالعدم والنفي والاستحالة، فإن هذه الكلمات معناها أمر عدمي، فإذا دخل عليها حرف السلب فهو يقتضي الثبوت، كقولنا: «ليس عدم زيد في الدار» وليس نفيه.

فإذا تقررت هذه القاعدة فقوله: «واللامؤثرية عدَمٌ صِرْفٌ ونَفْيٌ مَحْضٌ» يتَّجِهُ مَنْعُهُ لاحتمال أن تكون المؤثرية دالة على أمر عدمي، فيكون نقيضها «اللامؤثرية» دالا على معنى ثبوتي لما تقدم من أن حرف السلب إذا دخل على الكلمة التي معناها الأمر السلبي انقلبت إثباتا.

(1) الأربعين (ص 75)

قوله[1] في السؤال الرابع: ﴿ لَوْ كَانَ جَوَازُ الوُجُودِ يَقْتَضِي احْتِيَاجَ الوُجُودِ إِلَى المُؤَثِّرِ لَكَانَ جَوَازُ العَدَمِ يَقْتَضِي احْتِيَاجَ العَدَمِ إِلَى المُؤَثِّرِ، لَكِنَّ احْتِيَاجَ العَدَمِ إِلَى المُؤَثِّرِ مُحَالٌ ﴾

قلنا: ممنوع، بل استمرار العدم فيما لا يزال محتاج إلى المؤثر، والمستغني عن المؤثر إنما هو أصل العدم، فإنه أمر ثابت لذاته لا يحتاج إلى تأثير مؤثر.

وكذلك قوله أيضا في هذا السؤال: «فثبت أنه لو كان جواز الوجود يحوج إلى المؤثر لكان جواز العدم يحوج إلى المؤثر»، قلنا: الأمر على ما قلتم، وتقريره ما ذكرنا آنفا من أن المستغني عن المؤثر إنما هو أصل العدم، فإنه ثابت لذاته، أما استمرار العدم واقترانه بأزمنة ما لا يزال فلا نسلم أنه مستغن عن المؤثر، بل هو محتاج إليه، وهو إرادة الله تعالى، فلا يقع عدم بدلا عن وجود ولا وجود بدلا عن عدم[2] إلا بإرادة الله تعالى.

قوله[3] في السؤال السادس: ﴿ لَوْ كَانَ الحُدُوثُ وَالإِمْكَانُ عِلَّةَ الحَاجَةِ إِلَى المُؤَثِّرِ فَالمُؤَثِّرُ فِيهَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدِيماً أَوْ حَادِثاً ﴾

ثم قال: ﴿ فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ عَادَ التَّقْسِيمُ الأَوَّلُ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي لَزِمَ اخْتِصَاصُ حُدُوثِ هَذِهِ الحَوَادِثِ بِهَذَا الوَقْتِ دُونَ مَا قَبْلَهُ لَا لِأَمْرٍ أَصْلًا أَلْبَتَّةَ، فَكَانَ هَذَا قَوْلًا بِوُقُوعِ الحَوَادِثِ لَا عَنْ سَبَبٍ وَلَا عَنْ مُرَجِّحٍ ﴾

قلنا: القاعدة المتقررة تبطل ما ذكروه، وذلك أنهم قد قالوا: إن الآثار كلها لابد لوقوعها من مرجح على عدم وقوعها، ولابد لذلك المرجح أيضا من مرجح، إلا آثار واجب الوجود جلت قدرته فإن آثاره تحتاج إلى مرجح هو إرادته، فذلك المرجح

(1) الأربعين (ص 76)
(2) في (ل): بدلا عن ممكن من الممكنات
(3) الأربعين (ص 77)

الذي هو الإرادة لا يحتاج إلى مرجح قطعا للتسلسل وإلا لزم الاحتياج إلى مرجحات لا نهاية لها، فلابد من الانتهاء إلى مرجح لا مرجح له، ولولا الانتهاء إلى مرجح لا مرجح له استحال أصل الترجيح، بل الترجيح من غير مرجح محال، والترجيح من غير مرجح واجب، والوجوب والاستغناء من خصائص واجب الوجود سبحانه وتعالى، فلذلك قلنا: إرادته غنية عن المرجح في ترجيحها، كما أنه لا بد من الانتهاء إلى صانع لا صانع له.

قوله[1] في المقدمة الثالثة من مقدمات برهان إثبات واجب الوجود: ﴿ **نَفْيُ الدَّوْرِ. وَالدَّوْرُ: أَنْ يَحْصُلَ مَوْجُودَانِ مُمْكِنَانِ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِلَّةً لِوُجُودِ الآخَرِ** ﴾

قلنا: صورة الدور لا تنحصر في توقف أحدهما على الآخر توقف عِلِّيَّةٍ، بل قد يتوقف كل واحد منهما على الآخر توقف الشرطية على المشروط، ويكون ذلك من صور الدور.

بل الصواب في ذلك أن يقال: الدور: توقف معلومين كل واحد منهما على الآخر توقفا سبقيا. فقولنا: «توقف معلومين كل واحد منهما على الآخر» يدخل فيه ما توقف توقف عِلِّيةٍ وما توقف توقف شرطية وما أشبه ذلك، بخلاف قوله: «ويكون كل واحد منهما علة الآخر». وقولنا: «توقفا سبقيا» احترزنا به من التوقف المَعِيّ، فإنه لا محذور فيه، فإن الأبوة والبنوة كل واحد منهما متوقف على الآخر، فلا تتحقق بنوة حتى تتحقق أبوة، ولا تتحقق أبوة حتى تتحقق بنوة، وكذلك كون زيد أخا لعمرو وعمرو أخا لزيد أخوة كل واحد منهما متوقفة على أخوة الآخر لكنه توقف معيٌّ، فهذا الذي لا يضر حصوله وليس بمحال، إنما المحال الذي يورده النظار على الخصوم ويقدح في قصود المستدلين هو الأول وهو التوقف السبقي.

---

(1) الأربعين (ص 80)

قوله[1] في المقدمة الرابعة من مقدمات برهان إثبات العلم بواجب الوجود إبطال التسلسل: ﴿وَأَمَّا إِنْ قُلْنَا إِنَّ إِيجَابَ العِلَّةِ لِذَلِكَ المَعْلُولِ عِبَارَةٌ عَنْ أَمْرٍ مُغَايِرٍ لِذَلِكَ المَعْلُولِ، وَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ ذَلِكَ المَعْلُولُ، فَهَذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ ذَلِكَ المُغَايِرَ لَابُدَّ وَأَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ يُوجِبُ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ ذَلِكَ المَعْلُولَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ، فَيَكُونُ إِيجَابُهُ لِذَلِكَ المَعْلُولِ زَائِداً عَلَى ذَاتِهِ، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ فِي الإِيجَابَاتِ، وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَالٌ﴾

قلنا: لا يحسن منه هذا التقرير في هذا المقام، وذلك لأن الدعوى التي بقصد إثباتها إنما هي إبطال التسلسل، وقد أبطله بعين الدعوى فقال: «ويلزم التسلسل في الإيجابات وذلك محال، وهذا هو الذي صدر به المقدمة، فكان ينبغي له أن يأتي بدليل غير هذا الدليل.

سلمنا أنه يحسن الاستدلال بهذا الدليل في هذا المقام، قوله: «فيكون إيجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته ويلزم التسلسل في الإيجابات»، قلنا: قولكم إنه زائد على ذاته ممنوع، بل الإيجاب نسبة بين الموجِب والموجَب فلا يكون أمراً زائداً في الخارج، بل هو من باب النسب والإضافات. ولئن سلمنا أن إيجاب الموجب الأول زائد عليه لا يلزم منه أن يكون إيجاب الإيجاب الذي هو الموجب الثاني زائدا عليه لما تقرر غير مرة في القاعدة المشهورة وهي أن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها، وتقريرها في هذا المكان هو أن إيجاب الموجب الأول مغاير لإيجاب الموجب الثاني في حقيقته، فلا يلزم من كون إيجاب الموجب الأول زائداً على الماهية أن يكون إيجاب الموجب الثاني زائداً على ماهيته.

إذا ثبت ذلك فنقول: هذه الإيجابات نسبة ذهنية، والتسلسل في النسب الذهنية لا محذور فيه، إنما المحذور تسلسل الأمور الوجودية إلى الأزل، وأما الأمور الوجودية وتسلسلها إلى ما لا يزال فلا محذور فيه أصلا لأن معناه أن كل موجود

(1) الأربعين (ص 82)

يُفرَض فيكون بعده موجود آخر، وكذلك إلى غير نهاية، نحو نعيم أهل الجنة لا محال فيه. ولو قال القائل: «لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما» امتنع الإعطاء، ولو قال: «لا أعطيك درهما حتى أعطيك بعده درهما» لم يمتنع الإعطاء.

قوله[1] في البرهان الثاني: ﴿ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ ذَلِكَ الْمَجْمُوعَ مُمْكِنٌ لِذَاتِهِ ﴾

إلى قوله: ﴿ وَلَا جَائِزَ أَنْ يَكُونَ الْمُؤَثِّرُ فِيهِ شَيْئاً مِنَ الأُمُورِ الدَّاخِلَةِ لِأَنَّ كُلَّ مَا كَانَ مُؤَثِّراً فِي وُجُودِ مُرَكَّبٍ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مُؤَثِّراً فِي جَمِيعِ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْمُرَكَّبِ، وَذَلِكَ الفَرْدُ الَّذِي جَعَلْنَاهُ عِلَّةً لِذَلِكَ الْمُرَكَّبِ لَمَّا كَانَ أَحَدَ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْمُرَكَّبِ لَزِمَ كَوْنُهُ عِلَّةً لِنَفْسِهِ ﴾

قلنا: إفادة المجموع لها معنيان:

- **أَحَدُهُمَا**: على معنى الكُلّية، لا على معنى الكلّ، بمعنى أن يكون المفيد للمجموع مفيداً لكل فرد من أفراده[2].

- **والثَّانِي**: بمعنى الكل، لا بمعنى الكلية، بأن يحصل بعض أفراده الأخيرة، فيصدق عليه أنه مفيد للمجموع لتحصيله بعض الأفراد، وهذا كأن نقول فيمن أعطى زيدًا عشرين دينارا: يَصْدُق عليه أنه أفادَهُ النِّصاب، وفيمن أعطاه دينارًا واحدًا كَمل به عشرين دينارًا: يَصْدُق عليه أنه أفاده النصاب أيضا، فالإفادة للنصاب إنما وقعت بإفادة هذا الدينار الفرد، فقد صدق على هذا الفرد أنه مفيد للمجموع. فعلى هذا المعنى الثاني لا يمتنع أن يكون الفرد مؤثرا في المجموع.

نعم لو كان مراده أنّ الفرد يؤثر في المجموع على معنى الكلية والتأثير في كل

(1) الأربعين (ص 82)

(2) قال القرافي: معنى الكلية: القضاءُ على كل فردٍ فردٍ من غير تعرض للجميع بين فردين ولا أكثر. والكلُّ معناه المجموع من حيث هو مجموعٌ، لا يتعرض المتكلم لثبوت الحكمِ لفردٍ ألبتة، ثم الحكمُ بعد ذلك قد يثبت للفرد وقد لا يثبتُ، ذلك يختلف باختلاف الموادِّ. (العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ج1/ص151)

فرد فرد على المعنى الأول كان ممتنعا لئلا يكون الفرد علة نفسه وعله لعلة نفسه وهو محال.

قوله[1] في المقدمة الأولى: ﴿ وَأَجْوَدُ مَا يُذْكَرُ فِي هَذَا البَابِ أَنَّ الجِسْمَ يُمْكِنُ تَقْسِيمُهُ إِلَى الفَلَكِيِّ وَإِلَى العُنْصُرِيِّ، وَإِلَى الكَثِيفِ وَاللَّطِيفِ، وَمَوْرِدُ التَّقْسِيمِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُشْتَرَكاً بَيْنَ الأَقْسَامِ ﴾

قلنا: مورد التقسيم يجب أن يكون مشتركا بين الأقسام في اللفظ خاصة، كقولنا: «العين إما باصرة أو فوارة»، فنقسم بحسب الشركة في اللفظ دون المعنى.

سلّمنا أنه لا يكفي الاشتراك اللفظي في مورد التقسيم، لكن لم لا يكفي في صدق القضية الشرطية العناد بين جزئي التالي ولا يكون مشتركا فيه بين جزئي التالي، كقولنا: «زيد إما واجب أو مستحيل»، أو «زيد إما معدوم أو موجود» مع أن زيدا الذي هو المقدم لا يشترك فيه الوجوب والاستحالة ولا العدم والوجود اللذان هما جزءا التالي.

سلمنا أنه لابد من الاشتراك في المقدم، لكن ذلك منتقض بهاتين الصورتين المذكورتين وأنه يصدق قولنا: « كل زوج عدد، وكل عدد إما زوج وإما فرد»، فإنه ينتج « كل زوج إما زوج وإما فرد»، والزوج ليس مشتركا بين الزوج والفرد، وقد تقدمت هذه الأسئلة، وحكينا قول «تاج الدين الأرموي» رحمه الله: هذا برهان قاطع على عدم الاشتراك في المقسم.

قوله[2] في المقدمة الثانية: ﴿ وَذَلِكَ لِأَنَّ قَابِلِيَّةَ ذَلِكَ العَرَضِ إِنْ كَانَ مِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ المَاهِيَّةِ فَأَيْنَمَا حَصَلَتْ تِلْكَ المَاهِيَّةُ لَزِمَ حُصُولُ تِلْكَ القَابِلِيَّةِ، فَوَجَبَ أَنْ يَصِحَّ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا صَحَّ عَلَى الآخَرِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ لَوَازِمِهَا كَانَ

(1) الأربعين (ص 83)
(2) الأربعين (ص 84)

مِنْ عَوَارِضِهَا، فَيَعُودُ الكَلَامُ فِي قَابِلِيَّةِ تِلْكَ القَابِلِيَّةِ، فَإِنْ كَانَتْ أَيْضًا مِنَ العَوَارِضِ يَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: وأي محذور في لزوم هذا؟! وذلك لأن قابلية القابلية ليست بأمر وجودي في الخارج، بل هو أمر عدمي في الخارج وجودي في الذهن لأنه من باب النسب والإضافات، ولا محذور في تسلسل النسب والإضافات، إذ هي أمور عدمية، والعدمية التسلسل واقع فيها، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، إلى غير ذلك من مراتب الأعداد التي لا تتناهى[1].

قوله[2]: ﴿ **فَإِنْ قِيلَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ كَانَ مَعْدُومًا ثُمَّ انْقَلَبَ فِي ذَلِكَ الوَقْتِ المُعَيَّنِ وَاجِبًا لِذَاتِهِ؟ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ: الأَوَّلُ: أَنَّ العَرَضَ عِنْدَكُمْ مُسْتَحِيلُ البَقَاءِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَوُجُودُهُ فِي الوَقْتِ الأَوَّلِ جَائِزُ الوُجُودِ، ثُمَّ إِنَّ عَدَمَهُ فِي الثَّانِي وَاجِبٌ لِذَاتِهِ** ﴾

قلنا: لم تنقلب هاهنا حقيقةٌ ولا تغيرت صفة، بل الذي ثبت له الإمكان والجواز هو نفس وجود العرض، وهذا القدر لم يزل ثابتا له، أما استمرار الوجود وهو اقترانه بالأزمنة المستقبلة بعد وجوده فلم يتصف بالجواز والإمكان قط، ولم يزل متصفا بالاستحالة، وهذا الوصف ما زال ثابتا له، فلم تنقلب حقيقةٌ، فالحدوث ما زال ممكنا له ولم ينقلب مستحيلا، والبقاء ما زال مستحيلا عليه ولم ينقلب ممكنا.

وبعين هذا الجواب نجيب عن الوجه الثاني وهو قوله[3]: ﴿ **إِنَّ هَذَا الآنَ الَّذِي هُوَ آخِرُ المَاضِي وَأَوَّلُ المُسْتَقْبَلِ كَمَا وُجِدَ يَمْتَنِعُ بَقَاؤُهُ لِأَنَّ الحَاضِرَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ**

---

(1) قال القرافي: قولنا: «الأعداد غير متناهية» معناه أنا إذا وصلنا إلى رتبة من العدد فإنه لا يجب الوقوف عندها، بل يجوز انتقالنا إلى رتبة أخرى فوقها، فالعددُ دائما له نهايةٌ، لكن لَمّا لم يجب الوقوف عند تلك الغاية قيل: العدد غير متناهٍ. (العقد المنظوم، ج1/ص221)

(2) الأربعين (ص 85، 86)

(3) الأربعين (ص 86)

هُوَ عَيْنَ المُسْتَقْبَلِ، فَحِينَئِذٍ هَذَا الآنُ وَاجِبُ التَّجَدُّدِ حِينَ حَدَثَ، غَيْرُ وَاجِبِ البَقَاءِ بَعْدَ ذَلِكَ ﴾

ونقول: الذي ثبت له الوجوب حين ثبت إنما هو نفس الوجود، وأما استمرار وجود هذا الآنِ فما ثبت أنه واجب قط، فلم تثبت الاستحالة لنفس وجوده قط.

وبعين هذا الجواب نجيب عن الثالث أيضا وهو قوله[1]: **﴿ العَالَمُ بِشَرْطِ كَوْنِهِ مَسْبُوقًا بِالعَدَمِ سَبقًا زَمَانِيًّا يَمْتَنِعُ حُصُولُهُ فِي الأَزَلِ، لِأَنَّ الجَمْعَ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ مُحَالٌ، ثُمَّ فِي مَا لَا يَزَالُ حَدَثَ ذَلِكَ الإِمْكَانُ، وَحُدُوثُ ذَلِكَ الإِمْكَانِ لَيْسَ بِالفَاعِلِ، لِأَنَّ كُلَّ مَا كَانَ حُصُولُهُ بِالفَاعِلِ كَانَ مُمْتَنِعَ الحُصُولِ عِنْدَ فَرْضِ عَدَمِ الفَاعِلِ، وَصِحَّةُ وُجُودِ الفَاعِلِ فِيمَا لَا يَزَالُ حَاصِلَةٌ، سَوَاءٌ حَصَلَ الفَاعِلُ أَوْ لَمْ يَحْصُلْ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُ قَدْ حَدَثَتْ هَذِهِ الصِّحَّةُ لَا بِالفَاعِلِ، بَلْ لِذَاتِهِ ﴾**

ونقول: إذا نظرنا إلى ذات العالم من حيث هي هي منفكة عما لا يزال وعن الأزل كانت ممكنة، ويمكن إضافة كل واحد من النقيضين الوجود والعدم إليها، وإذا نظرنا إلى ذات العالم بقيد الأزل كانت ممتنعة مستحيلة يجب إضافة أحد النقيضين الذي هو العدم إليها مع سلب النقيض الآخر الذي هو الوجود.

وهذه الأحكام على هذا التفصيل لم تزل ثابتة لذات العالم أزلا وأبداً لم يتغير منها حكم، وإنما الأحكام تغيرت بتغير القيود، والعقل يقضي بحكم مختلف عند اختلاف القيود، ولم يزل العقل قاضيا بذلك، فهو يقضي عليها بأنها كانت في الأزل ممتنعة لا تتصف بالوجوب أبداً، وفيما لا يزال يمكن أن تتصف بكل واحد من النقيضين، ومن حيث هي هي كذلك أيضا، فلم تنقلب حقيقة عما كانت عليه.

قوله[2] في الحجة الأولى: **﴿ أَنَّا إِمَّا أَنْ نَقُولَ: الوُجُودُ نَفْسُ المَاهِيَّةِ، وَإِمَّا أَنْ**

---

(1) الأربعين (ص 86)
(2) الأربعين (ص 86)

نَقُولَ: الوُجُودُ غَيْرُ المَاهِيَّةِ، وَعَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ القَوْلَيْنِ فَالقَوْلُ بِالإِمْكَانِ وَالجَوَازِ غَيْرُ مَعْقُولٍ، أَمَّا عَلَى القَوْلِ بِأَنَّ الوُجُودِ نَفْسُ المَاهِيَّةِ فَنَقُولُ: الإِمْكَانُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ المَوْصُوفَ بِالإِمْكَانِ هُوَ الَّذِي يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعْدُومًا، وَالحُكْمُ بِجَوَازِ الوُجُودِ وَالعَدَمِ عَلَى تِلْكَ المَاهِيَّةِ يَسْتَدْعِي جَوَازَ كَوْنِ تِلْكَ المَاهِيَّةِ مُقَارِنَةً لِلْوُجُودِ وَمُقَارِنَةً لِلْعَدَمِ، وَمَتَى كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ امْتَنَعَ أَنْ يُقَالَ: الوُجُودُ هُوَ نَفْسُ المَاهِيَّةِ ﴿

قلنا: لا يمتنع أن يقال الوجود نفس الموجود وأن لا يقال ذلك، وذلك لأن الوجود إذا فسرناه بكونه نفس الموجود كان معناه أنه ليس بأمر زائد عليه في الخارج، بل هو نسبة ذهنية للموجود، وهي التقرر قبالة العدم، فعلى هذا التفسير لا يمتنع أن يقال الوجود نفس الماهية، ولا ينافيه الحكم بجواز الوجود والعدم على تلك الماهية فإن الماهية يصح مقارنتها للعدم فتزول تلك النسبة ومقارنتها للوجود فتوجد تلك النسبة، وليس الوجود زائداً بل هو هذه النسبة الذهنية التي هي التقرر قبالة العدم على ما قررناه.

أما على القول بأن الوجود غير الماهية فلأن على هذا التقدير يكون معنى الإمكان تصور حصول هذه الوصف للماهية وتصور عدم حصوله، كما نقول الجسم يمكن أن يكون متحركا أي يتصور اتصافه بالحركة وعدمها، وليس معنى الإمكان أن الوجود أو الماهية يمكن خروجها عن ماهيتهما وبقاؤهما على ماهيتهما أو أحدهما، بل ما ذكرناه.

قوله[1]: ﴿ إِمَّا أَنْ يَكُونَ المَوْصُوفُ بِالإِمْكَانِ هُوَ المَاهِيَّةَ، أَوِ الوُجُودَ، أَوْ كَوْنَ المَاهِيَّةِ مَوْصُوفَةً بِالوُجُودِ، وَالكُلُّ مُحَالٌ، أَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ المَوْصُوفُ بِالإِمْكَانِ هُوَ المَاهِيَّةَ لِأَنَّ كُلَّ مَا كَانَ مُمْكِنَ الثُّبُوتِ لَا يَمْتَنِعُ تَقَرُّرُهُ

(1) الأربعين (ص 86)

مَعَ عَدَمِ ذَلِكَ الشَّيْءِ، فَلَوْ قُلْنَا: السَّوَادُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ سَوَادًا كَانَ مَعْنَاهُ: السَّوَادُ يُمْكِنُ أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ غَيْرُ سَوَادٍ، وَمَعْلُومٌ بِأَنَّ ذَلِكَ مُحَالٌ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ حَالَ كَوْنِهِ سَوَادًا مَحْكُومًا عَلَيْهِ بِأَنَّهُ غَيْرُ سَوَادٍ، وَذَلِكَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: لم لا يجوز أن يكون إمكان السواد معناه إضافة الوجود له بدلا عن العدم أو العدم بدلا عن الوجود، ويكون تقديره مع العدم في الخارج، ويكون هو موجوداً مع الحكم عليه في الذهن، فالسواد متقرر مع الحكم عليه وهو معدوم في الخارج. نعم لو كان معدوما في الذهن استحال لتعذر الحكم على ما ليس مشعوراً به، فهذا معنى ذلك.

قوله[1] في الحجة الثانية: **﴿ لَا جَائِزَ أَنْ يَكُونَ الإِمْكَانُ مَعْدُوماً، لِأَنَّ الشَّيْءَ بِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ مُمْكِنَ الوُجُودِ فِي نَفْسِهِ يَكُونُ مَوْصُوفاً بِالإِمْكَانِ، وَذَلِكَ الإِمْكَانُ رَافِعٌ لِلامْتِنَاعِ، وَالامْتِنَاعُ عَدَمٌ، وَرَافِعُ العَدَمِ ثُبُوتٌ ﴾**

قلنا: لا نسلِّمُ أن رافع العدم ثبوتٌ، فإنّ الضد يرفع ضده وهما وجوديان، والإمكان والوجوب والاستحالة نسب ذهنية أضداد، ويدل عليه تعذر اجتماعها وإمكان ارتفاعها، أما تعذر اجتماعها في شيء واحد فظاهر، وأما إمكان الارتفاع فلأن النسب الذهنية يعدم جميعها عند غفلة العقل عن البحث عن هذه الحقائق، فلا يخطر إمكان ولا وجوب ولا استحالة، ويرتفع كل اثنين منها عن كل حقيقة إذا ثبت لها الثالث، والنقيضان لا واسطة بينهما، ويستحيل ارتفاعهما في نفس الأمر، وهذه لا يستحيل رفع اثنين منها في نفس الأمر، فظهر أن الحق أن هذه الثلاثة نسب ذهنية وجودية في الذهن عدمية في الخارج، أضداد لا نقائض.

قوله في الحجة الثالثة: **﴿ إِذَا قُلْنَا: الشَّيْءُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعْدُوماً، يَقْتَضِي تَقَرُّرَ ذَلِكَ الشَّيْءِ حَالَ وَصْفِهِ بِكَوْنِهِ مَعْدُوماً، وَهَذَا**

---

(1) راجع الأربعين (ص 87)

يَقْتَضِي كَوْنَ المَعْدُومِ شَيْئًا، وَأَنْتُمْ لَا تَقُولُونَ بِهِ[1] ﴾

قلنا: معنى قولنا: «الشيء يجوز أن يكون موجودا ويجوز أن يكون معدوما» أن الحقيقة يجوز أن تثبت لها النسبة الذهنية وهي التقرر قبالة العدم، ويجوز أن تبطل الحقيقة إذا لم تكن هذه النسبة الذهنية ثابتة لها، وعلى هذا التفسير لا يلزم أن تكون في العدم حقيقة متقررة إلا إذا قلنا إنّ الوجود زائد على ماهية الموجود، وأنه ليس بلازم للماهية بل يجوز أن يفارق الماهية، كان المتقرر في العدم شيئاً، ونحن لم نرد بقولنا: «الشيء يجوز أن يكون معدوما ويجوز أن يكون موجوداً» ذلك، بل المراد ما ذكرناه.

قوله[2] في حكاية مذهب الأطباء: ﴿ **عِنْدَ اسْتِيلَاءِ حَرَارَةِ الشَّهْوَةِ عَلَى البَدَنِ يَحْصُلُ ذَوَبَانٌ لِجُمْلَةِ الأَعْضَاءِ، فَبَعْضُهَا يَنْفَصِلُ مِنْ ذَوَبَانِ العَظْمِ، وَبَعْضُهَا يَنْفَصِلُ مِنْ ذَوَبَانِ اللَّحْمِ، وَبَعْضُهَا مِنْ ذَوَبَانِ القَلْبِ** ﴾

إلى قوله: ﴿ **فَالعَظْمُ يَتَوَلَّدُ مِمَّا ذَابَ مِنَ العَظْمِ، وَاللَّحْمُ يَتَوَلَّدُ مِمَّا ذَابَ مِنَ اللَّحْمِ، وَالعَصَبُ مِمَّا ذَابَ مِنَ العَصَبِ، وَعَلَى هَذَا القِيَاسِ جَمِيعُ الأَعْضَاءِ** ﴾

قلنا: هذا ينتقض عليهم بمن حبل وليس له إلا بعض الأعضاء، كمقطوع اليدين والرجلين، وكمقطوع الأذنين والأنف والشفتين وما أشبه ذلك مما يتصور بقاء الحياة معه، فإنه على هذا التقدير[3] على مساق قولهم كان ينبغي ألا يكون للولد من الأعضاء إلا ما كان للوالد، ونحن نجد العادة قاضية بخلاف ما قالوه، فقولهم باطل لأن اللازم عن القول باطل، ومتى انتفت صحة اللازم انتفت صحة الملزوم، والاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم صحيح متجه.

* * *

(1) الأربعين (ص 87)
(2) راجع الأربعين (ص 89)
(3) على هذا التقدير: ليس في (ت) و (ل)

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ
فِي أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَزَلِيٌّ بَاقٍ سَرْمَدِيٌّ

قوله[1] في السؤال الثاني: ﴿ إِنَّ كُلَّ مَوْجُودَيْنِ يُفْرَضَانِ فَلَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَا إِمَّا مَعًا، أَوْ يَكُونُ أَحَدُهُمَا سَابِقًا عَلَى الآخَرِ، فَإِنْ كَانَا مَعًا لَزِمَ أَنْ يَكُونَا قَدِيمَيْنِ أَوْ مُحْدَثَيْنِ، لَكِنَّكُمْ تَقُولُونَ: الإِلَهُ تَعَالَى قَدِيمٌ وَالعَالَمُ مُحْدَثٌ، وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ الآخَرِ فَتَقَدُّمُ أَحَدِهِمَا عَلَى الآخَرِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِمِقْدَارٍ مُتَنَاهٍ أَوْ غَيْرِ مُتَنَاهٍ، فَإِنْ كَانَ بِمِقْدَارٍ مُتَنَاهٍ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُحْدَثًا، وَذَلِكَ مُحَالٌ، وَإِنْ كَانَ بِمِقْدَارٍ غَيْرِ مُتَنَاهٍ فَذَلِكَ مُحَالٌ لِوُجُوهٍ: الأَوَّلُ: ... ﴾

إِلَى أَنْ قَالَ: ﴿ وَالثَّالِثُ: أَنَّ المُنْقَضِي مِنْ زَمَانِ الطُّوفَانِ إِلَى الأَزَلِ أَقَلُّ مِنَ المُنْقَضِي مِنْ زَمَانِنَا إِلَى الأَزَلِ، فَإِذَا طَبَّقْنَا بَيْنَ هَاتَيْنِ الجُمْلَتَيْنِ مِنْ هَذَيْنِ الطَّرَفَيْنِ وَجَبَ أَنْ يَظْهَرَ التَّفَاوُتُ مِنْ طَرَفِ الأَزَلِ، وَإِلَّا لَكَانَ البَعْضُ مِثْلَ الكُلِّ، فَتَكُونُ المُدَّةُ المُنْقَضِيَةُ مُتَنَاهِيَةً، فَيَكُونُ تَقَدُّمُ اللهِ تَعَالَى عَلَى العَالَمِ مُتَنَاهِيًا ﴾

قلنا: ما ذكره من الاستدلال في الوجه الثالث هو الاستدلال المشهور ببرهان التطبيق، ولكن نعيد الكلام بحسب خصوص هذا المكان، أما قوله: «إن المنقضي من زمان الطوفان إلى الأزل أقل من المنقضي من زماننا هذا إلى الأزل» فمسلَّم، قوله: «فإذا طبقنا وجب أن يظهر التفاوت من طرف الأزل» ممنوع. قوله: «فتكون المدة المنقضية متناهية» قلنا: لا نسلم لأنه لا يلزم من كون الشيء أقل من غيره أن يكون ذلك الأقل متناهيا بل على ما تقرر بأن قدرة الله تعالى إنما تتعلق بالممكنات، وعلمه تعالى يتعلق بالممكنات والواجبات والمستحلات، فمتعلق القدرة أقل من متعلق العلم، ولا يوصف متعلق القدرة بالتناهي. ولأنا لو ركبنا سلسلة اثنين اثنين

---

(1) الأربعين (ص 91 ـ 92)

إلى غير نهاية وسلسلة أخرى عشرة عشرة إلى غير نهاية صدق عليهما أنهما ليستا بمتناهيتين، ومن المعلوم أن سلسلة العشرة أكثر[1] أفراداً، فعلمنا بالدليل القاطع أنه لا يجب أن يكون الأقل متناهيا، هذا ما على برهان التطبيق.

قوله[2]: ﴿الرَّابِعُ: لَمَّا كَانَ تَقَدُّمُ اللهِ تَعَالَى عَلَى العَالَمِ أَمْراً وَاجِبَ الثُّبُوتِ، وَهَذَا التَّقَدُّمُ لَا يَتَقَرَّرُ إِلَّا بِهَذِهِ المُدَّةِ، كَانَ دَوَامُ ذَاتِ اللهِ تَعَالَى وَاسْتِمْرَارُ بَقَائِهِ مُفْتَقِراً إِلَى تَحَقُّقِ هَذِهِ المُدَّةِ، وَالمُفْتَقِرُ إِلَى الغَيْرِ مُمْكِنٌ لِذَاتِهِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبُ الوُجُودِ لِذَاتِهِ مُمْكِنَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ، هَذَا خُلْفٌ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ افتقارَ الواجب لذاته لأنَّ المتوقف على هذه المدة المتوهمة تقدم واجب الوجود سبحانه وتعالى، لا ذاته، والتقدم نسبة وإضافة في الأذهان لا وجود لها في الأعيان، ممكنة في نفسها، فاللازم حينئذ إمكان الممكنِ، لا إمكان الواجب، وذلك ليس محالا.

قوله[3]: ﴿لَا تُعْقَلُ المُدَّةُ إِلَّا بِتَعَاقُبِ الآنَاتِ وَتَوَالِي الأَزْمِنَةِ وَالسَّاعَاتِ، فَلَوْ كَانَ البَارِئُ تَعَالَى مُتَقَدِّمًا عَلَى العَالَمِ بِمُدَّةٍ لَا نِهَايَةَ لَهَا لَزِمَ حُصُولُ الأَزْمِنَةِ المُتَوَالِيَةِ فِي الأَزَلِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ لِأَنَّ تَوَالِي بَعْضِ الأَزْمِنَةِ بِالبَعْضِ يَقْتَضِي كَوْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَسْبُوقًا بِغَيْرِهِ، وَالأَزَلُ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ المَسْبُوقِيَّةِ بِالغَيْرِ، فَالجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُحَالٌ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنّ المدة لا تعقل إلا بتعاقب الآنات والأزمنة لأن هذا الكلام يفهم منه الأزمنة الحقيقية، ونحن نمنع ذلك، بل المدة المتوهمة متوقفة على الأزمنة المتوهمة، والمدة المتحققة متوقفة على الأزمنة[4] المتحققة، والواقع في نفس الأمر إنما

(1) في (غ): أن سلسلة اثنين أقل
(2) الأربعين (ص 92)
(3) الأربعين (ص 92)
(4) في (غ): المدة

هو القسم الأول على رأي أهل الحق، وعلى هذا لم يحصل ما ينافي الأزل.

سلمنا أن المدة لا تعقل إلا بالأزمنة المتحققة، ولا نسلم منافاتها للأزل على هذا التقدير لأن الأزل عبارة عن أزمنة متوهمة لا أول[1] لها، والمنطبق عليه من الأزمنة الوجودية مجموع لا أول له، فتستوي النسبتان فلا يلزم التناقض، وإنما يلزم التناقض إذا فرضنا في الأزل عدداً متناهياً أو فرداً من أفراد الأزمنة، لكن ذلك غير معقول لأن الأزل ليس زماناً معينا، بل هو ما تقدم تفسيره، فلا ينطبق عليه إلا ما ذكرناه.

قوله[2]: ﴿ هَذَا الكَلَامُ ضَعِيفٌ جِدًّا لِأَنَّ تَقَدُّمَ البَارِئِ تَعَالَى عَلَى العَالَمِ إِذَا كَانَ حَاصِلًا لَا بِحَسَبِ فَرْضِنَا وَاعْتِبَارِنَا، بَلْ بِحَسَبِ الحَقِيقَةِ وَالوُجُودِ، سَوَاءٌ وُجِدَ الفَرَضُ أَوْ لَمْ يُوجَدْ، ثُمَّ ثَبَتَ أَنَّ هَذَا التَّقَدُّمَ لَيْسَ إِلَّا بِمُدَّةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ حُصُولُ تِلْكَ المُدَّةِ لَا بِحَسَبِ الفَرْضِ فَقَطْ، بَلْ بِحَسَبِ الوُجُودِ وَالتَّحْقِيقِ ﴾

قلنا: هاهنا مفهومان:

- أَحَدُهما: عدم العالم قبل وجوده عدماً لا وجود قبله.

- والثّاني: ما يفرضه العقل في هذا العدم من الأزمنة المتوهة.

فتقدم البارئ سبحانه وتعالى لا يتوقف على هذه الأزمنة، وأما وقوع ذلك العدم المسلوب النهاية قبل العالم فهو في نفس الأمر، شعرت العقول به أو لم تشعر، فعلمنا أن تقدم المدة غير لازم.

قوله[3]: ﴿ الأَزَلُ وَالأَبَدُ يَتَقَابَلَانِ تَقَابُلَ السَّلْبِ وَالإِيجَابِ، وَتَقَابُلَ المُتَنَاقِضَيْنِ وَالمُتَعَانِدَيْنِ ﴾

---

(1) في (غ): لا نهاية

(2) الأربعين (ص 92)

(3) الأربعين (ص 92)

قلنا: لا نسلم أنهما نقيضان، ولا أن فيهما إيجابا لأن الأزل عبارة عن سلب البداية، والأبد عبارة عن سلب النهاية، وهما حينئذ سلبان لا وجود فيهما، فلا يكونان نقيضين لأن من شرط النقيضين أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا.

قوله[1]: ﴿ آخِرُ الأَزَلِ مُتَّصِلٌ بِأَوَّلِ الأَبَدِ ﴾

قلنا: لا نسلم أن الأزل يصدق عليه آخر وأول، فإن سلب البداية معنى بسيط لا جزء له، فلا أول ولا آخر حينئذ.

قوله[2]: ﴿ **كُلُّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَانَ فَمَعْنَاهُ: وُجِدَ وَانْقَضَى، وَكُلُّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَكُونُ فَلَابُدَّ أَنْ يَكُونَ مَعْدُوماً فِي المَاضِي** ﴾

قلنا: ليس في مفهوم «كان» إلا اقتران الوجود بالزمان الماضي، وهو أعم من اقترانه بالماضي مع عدمه في غيره، والدال على الأعم غير دال على الأخص، هذا من حيث دلالة المطابقة. نعم من جهة المفهوم يشعر بالعدم في غيره، والمفهوم ليس حجة، ولو سلمنا كونه حجة فهذا من مفهوم اللقب، فإن جواهر الأزمان ليس فيها من المعاني المشتقة شيء.

وكذلك الكلام في «يكون» فإن معناه حصول الوجود في المستقبل، وهو أعم من عدم الحصول في الماضي، فعلى هذا ليس في معنى قولنا: «كان الله ويكون» إشعار بالعدم ألبتة من جهة ما وضع اللفظ له لغة، ولا يُلتفَتُ إلى تشنيع «المعرِّي» الذي في الكتّاب ولا غيره.

* * *

(1) الأربعين (ص 92)
(2) راجع الأربعين (ص 93)

المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ

فِي أَنَّ حَقِيقَةَ اللهِ تَعَالَى مُخَالِفَةٌ لِسَائِرِ الحَقَائِقِ

قوله[1]: ﴿ الشَّيْئَانِ المُخْتَلِفَانِ لَوْ كَانَ اخْتِلَافُهُمَا لِأَجْلِ اخْتِصَاصِهِمَا بِأَمْرٍ زَائِدٍ لَكَانَ ذَلِكَ الزَّائِدُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُخَالِفاً لِلْآخَرِ أَوْ لَا يَكُونَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُخَالِفاً امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ سَبَباً لِأَنْ يَصِيرَ غَيْرُهُ مُخَالِفاً لِلْآخَرِ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ، وسَنَدُ المنع أنَّا إذا فرضنا ثلاثة أمثال، فإن مجموع اثنين منها مخالف للثالث بالضرورة، فوقعت المخالفة في المجموع بوجوده وفي المفرد بعدمه مع مماثلته للآخرين، فقد تصور التمييز بالتماثل[2] فبطل قوله: «إن المختلفين لا يعقلان إلا أن يكونا مختلفين لذاتيهما أما بأمر زائد» فهو غير معقول.

قوله[3]: ﴿ يَصِحُّ تَقْسِيمُ الذَّوَاتِ إِلَى الوَاجِبِ وَالمُمْكِنِ، وَمَوْرِدُ التَّقْسِيمِ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ القِسْمَيْنِ ﴾

قلنا: عليه خمسة أسئلة:

ـ أحدها: لم لا يكفي في صحة التقسيم الاشتراك اللفظي، كقولنا: «العين إما باصرة أو فوارة» مع عدم الاشتراك في المعنى؟

ـ سلمنا أن الاشتراك ليس في اللفظ، لم لا يكفي مجرد العناد بين جزئي المحمول وإن لم يقع الاشتراك في الموضوع؟ فإنه المقصود من القضية الشرطية المنفصلة.

ـ سلّمنا أنه لا يكفي مجرد العناد، بل لابد من اشتراك جزئي المحمول والموضوع، لكن لم لا يكون الموضوع نسبةً وإضافةً كقولنا: «التقدم إما وجود أو عدم»؟ فقسمنا

(1) راجع الأربعين (ص 95)
(2) في (غ): بالمماثل
(3) الأربعين (ص 96)

الموضوع باعتبار التقدم الذي هو نسبة.

ـ سَلَّمْنا أن الاشتراك لابد وأن يقع في صفة موجودة، لكنه ينتقض بقولنا: «زيد إما ممكن أو واجب أو مستحيل»، و«زيد» ليس مشتركا بين الواجب والمستحيل[1].

ـ سَلَّمْنا صحة تقسيمكم، إلا أنه[2] معارض بقولنا: «كل زوج عدد، وكل عدد إما زوج أو فرد»، فإنه ينتج: الزوج إما زوج أو فرد، والزوج ليس مشتركا بين الزوج والفرد.

قوله[3]: ﴿ إِذَا اعْتَقَدْنَا ذَاتاً، سَوَاءٌ اعْتَقَدْنَاهُ قَدِيماً أَوْ مُحْدَثاً أَوْ وَاجِباً أَوْ مُمْكِناً، فَإِنَّ اعْتِقَادَ كَوْنِهِ ذَاتاً لَا يَتَبَدَّلُ[4]، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ المَفْهُومَ مِنَ الذَّوَاتِ وَاحِدٌ ﴾

قلنا: جاز أن يكون المعلوم من الذوات نسبة وإضافة وهو كونه متقررا قبالة العدم لا يفتقر إلى المحل، وهذا المفهوم السلبي الإضافي أعم من الواجب والممكن عموما بحسب الذهن، لا بحسب الخارج، فلا يلزم أن يكون موجودا في الخارج.

قوله[5]: ﴿ المَعْلُومُ إِمَّا ذَاتٌ أَوْ صِفَةٌ ﴾

قلنا: على هذا الكلام ما تقدم من التقسيم والأسئلة الخمسة.

قوله[6]: ﴿ الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا ذَاتٌ لَوْ كَانَتْ مُسْتَقِلَّةً بِنَفْسِهَا فِي التَّحَقُّقِ غَنِيَّةً عَنِ الصِّفَاتِ لَزِمَ جَوَازُ أَنْ تَنْقَلِبَ ذَاتُ السَّوَادِ بَيَاضاً، وَذَاتُ البَيَاضِ

---

(1) في (غ): بين الوجوب والاستحالة
(2) في (غ): لكنه
(3) الأربعين (ص 97)
(4) في (غ): لا ينفك
(5) الأربعين (ص 97)
(6) الأربعين (ص 97)

سَوَاداً، وَالجوْهَرُ عَرَضاً، وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَالٌ، وَإِنْ لَمْ تكُنِ الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا ذَاتٌ مُسْتَقِلَّةٌ إِلَّا مَعَ الصِّفَاتِ وَجَبَ أَنْ يكُونَ امْتِيَازُ ذَاتِ الحقِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَنْ غَيْرِهِ بِسَبَبِ ثُبُوتِ الصِّفَاتِ، لَا بِسَبَبِ سَلْبِ الصِّفَاتِ ﴿

قلنا: لا يلزم من قولنا: «مفهوم الذات من حيث هي ذات مستقلة بنفسها» جواز انقلاب السواد وغيره؛ لأن الذات من حيث هي ذات أعم من كونها سواداً أو بياضاً، وحصة السواد من هذا الأعم مماثلة لحصة غيره منه، والأمثال يجوز على بعضها ما جاز على البعض الآخر، فعندنا كل حصة تقبل ما قبلت الحصة الأخرى، فإن عنيت بالانقلاب هذا القبول فمسلَّمٌ ولا محال فيه، وإن عنيت به أن السواد مثلًا من حيث هو سواد ينقلب بياضاً فهو محال، لكنه غير لازم على ما ذكرناه من مفهوم الذوات.

فيظهر من تقرير هذا البحث أن الملازمة باطلة وهي قوله: «لو كانت الذوات مستقلة لانقلب السواد بياضا»، فإن لكلِّ أعمّ حِصصًا متماثلة يمكن استقلالها بدون كل فصل فُرِضَ منها بقَيْدِ ثبوتها مع فصل آخر، ولا يلزم أن كل نوع من أنواع ذلك الأعم ينقلب إلى نوع آخر منه، وكذلك هاهنا.

* * *

المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ
فِي أَنَّ وُجُودَ اللهِ تَعَالَى هُوَ نَفْسُ حَقِيقَتِهِ

قوله[1]: ﴿ المُمْكِنَاتُ إِنْ كَانَ وُجُودُهَا نَفْسَ مَاهِيَّاتِهَا يكُونُ لَفْظُ الوُجُودِ وَاقِعاً عَلَى المَوْجُودَاتِ بِالاشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ، لَا بِالاشْتِرَاكِ المَعْنَوِيِّ، وَقَدْ بيَّنَّا بُطْلَانَهُ ﴾

قلنا: قد تقدم[2] في مسألة أن المعدوم ليس بشيء أن معنى قولنا: الوجود نفس الموجود مثل قولنا: الخَلْقُ[3] نفس المخلوق، أي ليس زائداً في الخارج، بل هو نسبة في الذهن وهو كون الحقيقة متقررة قبالة العدم في حيز الوجود، وهذه النسبة أمر كلي، فيكون اللفظ الموضوع لها متواطئاً لا مشتركاً، فلا يلزم من قولنا: «الوجود نفس الموجود» أن يكون لفظ الوجود مشتركا.

قوله[4]: ﴿ أَمَّا إِذَا قُلْنَا: الوُجُودُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وُجُودٌ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ عَارِضاً لِمَاهِيَّةٍ وَلَا غَيْرَ عَارِضٍ، وَحِينَئِذٍ يَمْتَنِعُ أَنْ يَصِيرَ عَارِضاً أَوْ غَيْرَ عَارِضٍ إِلَّا بِسَبَبٍ مُنْفَصِلٍ، فَوُجُودُ وَاجِبِ الوُجُودِ لَا يَصِيرُ مُجَرَّداً إِلَّا بِسَبَبٍ مُنْفَصِلٍ، فَيَكُونُ وَاجِبُ الوُجُودِ لِذَاتِهِ وَاجِبَ الوُجُودِ لِغَيْرِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: هذا غير لازم، فإن الواجب لذاته هو الذي لا يكون وجوده من الغير، والواجب لغيره هو الذي يكون وجوده من الغير، والمفتقر هاهنا للمؤثر إنما هو عدم العروض إلى الغير، لا نفس الوجود، وعدم عروض الوجود غيرُ نفس الوجود، فلا يلزم أن يكون ذلك الوجود بالغير، فلا يكون واجب الوجود لذاته واجباً لغيره، بل

(1) راجع الأربعين (ص 100)
(2) في (غ): قد بينا
(3) في (غ): المخلوق
(4) راجع الأربعين (ص 100)

واجب الوجود لذاته غير عدم عروضه لغيره، وكون العدم ليس واجبا لذاته ليس محالا.

قوله[1]: ﴿ إِذَا قُلْنَا: يَجِبُ أَنْ يَكُونَ البَارِئُ تَعَالَى مَوْجُودًا، فَالمَوْجُودُ مَحْمُولٌ، وَمَا قَبْلَهُ مَوْضُوعٌ، وَإِسْنَادُ الوُجُودِ إِلَى تِلْكَ الحَقِيقَةِ هُوَ الرَّابِطَةُ، وَالوُجُوبُ كَيْفِيَّةُ لِهَذِهِ النِّسْبَةِ، وَإِذَا كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ لَمْ يَصِرْ إِثْبَاتُ الوُجُودِ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى مَعْقُولًا ﴾

قلنا: القاعدة أن الحقائق أربعة أقسام:

- مُتَعَدِّدَةٌ فِي الذِّهْنِ وَالخَارِجِ، كـ«زيد» و«عمرو»، فلا حمل ولا وضع ولا فائدة.

- وَمُتَّحِدَةٌ فِي الذِّهْنِ وَالخَارِجِ، كـ«زيد» مع نفسه، فيصح الحمل والوضع لوجوب ثبوت الشيء لنفسه، وتنتفي الفائدة لعدم التعدد في الذهن.

- وَمُتَعَدِّدَةٌ فِي الخَارِجِ متحدة في الذهن، وهذا لا يقع إلا جهلًا مركبًا، كاعتقاد النصارى الثلاثة واحداً.

- وَمُتَعَدِّدَةٌ فِي الذِّهْنِ مُتَّحِدَةٌ فِي الخَارِجِ، كما نتصور في السواد أنه موجود أو عرض أو لون أو جامع للبصر، مع اتحاد السواد في الخارج.

فهذا موضع الحمل والوضع لأجل الاتحاد في الخارج، وموضع الفائدة لأجل التعدد في الذهن.

إذا ظهر هذا البحث فلا يلزم من المحمول والموضوع والنسبة والرابطة حصول التعدد في الخارج في صورة النزاع، بل جاز أن لا يكون في الخارج إلا الوجود، وهذا التعدد في الذهن فقط.

---

(1) راجع الأربعين (ص 101)

قوله: «لَوْ كَانَ الوُجُودُ صِفَةً لِمَاهِيَّتِهِ لَكَانَ مُفْتَقِراً لِتِلْكَ المَاهِيَّةِ، وَالمُفْتَقِرُ إِلَى الغَيْرِ مُمْكِنٌ»[1].

قلنا: الصفات القائمة بالذوات مفتقِرَةٌ[2] لموصوفاتها في قيامها، لا في وجودها، والممكن هو المفتقر في وجوده إلى غيره، كما نقول: الأعراض مفتقرة إلى الجواهر في قيامها بها، لا في وجودها، بل وجودها من الله تعالى، فلا يلزم من افتقار الصفة إلى الموصوف افتقارها إليه في الوجود.

* * *

(1) راجع الأربعين (ص 102).
(2) سيأتي التنبيه من القرافي نفسه على رداءة استعمال عبارة الافتقار في حقّ صفات الله تعالى، فهو إطلاقٌ ممنوعٌ لما يوهمه من معاني الحدوث والإمكان في حق صفات الله الواجبة الوجودِ.

المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ
فِي أَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِمُتَحَيِّزٍ

قوله[1]: ﴿ وَأَمَّا أَنَّ كُلَّ مُنْقَسِمٍ لِذَاتِهِ فَهُوَ مُمْكِنٌ لِذَاتِهِ، فَلِأَنَّ كُلُّ مُنْقَسِمٍ مُرَكَّبٌ، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُفْتَقِرٌ فِي تَحَقُّقِهِ إِلَى تَحَقُّقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَجْزَائِهِ، وَكُلَّ مُفْتَقِرٍ إِلَى غَيْرِهِ فَهُوَ مُمْكِنٌ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أن المفتقر إلى الغير ممكنٌ، لأنَّ الممكنَ هو المفتقِرُ في وجوده إلى غيْره في تحصيلِه، والكلُّ مفتقر إلى جزئه في تأليفه، وتأليفُ المركَّب غيرُ وجودِه، فيكون الافتقارُ للغير أعمَّ من الافتقار في الوجود، فلا يتم قوله: «كُلُّ مُفْتَقِرٍ مُمْكِنٌ».

قوله[2] في الحجة السادسة: ﴿ لَكَانَتْ ذَاتُهُ مُرَكَّبَةً مِنْ جُزْئَيْنِ بِهِمَا قِوَامُ حَقِيقَتِهِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ مُمْكِنٌ ﴾

قلنا: قد تقدم السؤال عن هذه المقدمة في المقدمة التي قبلها.

★ ★ ★

(1) راجع الأربعين (ص 103)
(2) راجع الأربعين (ص 104)

المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ
فِي أَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ فِي مَكَانٍ وَلَا جِهَةٍ

قوله[1] في الحجة الثانية: ﴿ صَرِيحُ العَقْلِ يَشْهَدُ أَنَّ زَيْداً وَعَمْراً يَشْتَرِكَانِ فِي مَعْنَى الإِنْسَانِيَّةِ، وَيَمْتَازُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الآخَرِ بِطُولِهِ وَقِصَرِهِ، وَمَا بِهِ المُشَارَكَةُ غَيْرُ مَا بِهِ المُبَايَنَةُ، فَمَفْهُومُ الإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِنْسَانٌ مُغَايِرٌ لِلطُّولِ وَالقِصَرِ وَلِكَوْنِهِ هُنَا أَوْ هُنَاكَ، فَالإِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِنْسَانٌ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ قَدْرٌ مُعَيَّنٌ وَحَيِّزٌ مُعَيَّنٌ، وَهُوَ بَاطِلٌ وَإِلَّا لَكَانَ مُشْتَرَكاً بَيْنَ الأَشْخَاصِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَيِّزٌ مُعَيَّنٌ فَقَدْ أَخْرَجَ التَّفْتِيشُ مِنَ المَحْسُوسِ مَا لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ ﴾

قلنا: المشترك بين زيدٍ وعمرٍو أشخاصُ الإنسانِ إن أريد به الكُلِّيُّ الطبيعيُّ، فهو حِصَصٌ متماثلةٌ في أحيازٍ متباينةٍ في الخارج، وأحيازُه محالُّه، وكلُّ حيِّزٍ منها معيَّنٌ، فما وُجِد الإنسان إلا في أحياز معيَّنة. وإن أريد به الكلي المنطقي فهو علم صُوَرٍ منطبعةٍ في النفس، والنفس جواهر في القلب أو الدماغ، فيكون عرضاً قائما بالجوهر قيام السريان، وهو أحد القسمين اللذين ادعاهما الخصم.

قوله[2] في الحجة الرابعة: ﴿ أَجْلَى العُلُومِ البَدِيهِيَّةِ الأَوَّلِيَّةِ أَنَّ النَّفْيَ وَالإِثْبَاتَ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ، وَهَذَا العِلْمُ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مَسْبُوقاً بِتَصَوُّرِ مَعْنَى النَّفْيِ وَمَعْنَى الإِثْبَاتِ، فَهَلْ يَتَمَكَّنُ العَقْلُ مِنْ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ مَعْنَى النَّفْيِ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ سَارِياً فِي مَعْنَى الإِثْبَاتِ أَوْ مُبَايِناً عَنْهُ بِالجِهَةِ؟ بَلْ ذَلِكَ الحُكْمُ مُمْتَنِعٌ لِذَاتِهِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ اسْتِحْضَارَ مُتَصَوَّرَيْنِ فِي العَقْلِ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا سَارِياً فِي الآخَرِ وَلَا مُبَايِناً عَنْهُ بِالجِهَةِ أَمْرٌ جَائِزٌ، وَهُوَ المَطْلُوبُ ﴾

(1) راجع الأربعين (ص 105، 106)
(2) راجع الأربعين (ص 106)

قلنا: قد تقدم أن كل ما استحال وقوعه في الخارج استحال وقوعه في الذهن كالمستحيلات، وكل ما لا تحقق له في الخارج لا تحقق له في الذهن كالمعدومات، وأن القضاء على هذه الأمور إما بتصور بسائطها كالمستحيلات، أو بتصور مقابلها كالمعدومات، فنتصور مفهوم السواد ومفهوم البياض ومفهوم الجمع ونقول: حصول مفهوم الجمع لهذين المفهومين محال، ونتصور مفهوم الوجود ونقول: المقابل لهذا المتصور نقيضه وهو سابق ولاحق، وغير ذلك من أحكام العدم.

فالحكم بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان يتوقف على تصور الثبوت وعلى تصور النفي من حيث تصور الثبوت، فيكون تصور الثبوت كافيا في التصورين، فما حصل في الذهن نفي وثبوت حتى ينسب أحدهما إلى الآخر بالسريان أو غيره.

سلمنا حصولهما في الذهن، لكنهما على هذا التقدير علمان تصوريان ذهنيان قائمان بجواهر النفس، فيكونان من باب السريان كالفرس الأبلق فيه سواد وبياض وليس أحدهما قائما بالآخر، بل كل منهما قائم بجسم الفرس.

قوله[1] في الحجة السادسة: ﴿ **مَاهِيَّاتُ الأَعْدَادِ مِثْلِ مُسَمَّى الوَاحِدِ وَمُسَمَّى الاثْنَيْنِ وَغَيْرِهِمَا مِنْ مَرَاتِبِ الأَعْدَادِ مُتَصَوَّرَةٌ فِي النَّفْسِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ لَهَا جِهَاتٌ أَوْ أَحْيَازٌ مُعَيَّنَةٌ** ﴾

قلنا: الأعدادُ نِسَبٌ وإضافات ذهنية قائمة بجواهر النفس، فيكون من باب قيام السريان كما تقدم تقريره.

قوله[2] في الحجة الرابعة عند الخصم: ﴿ **يَمْتَنِعُ وُجُودُهُ فِي غَيْرِ الحَيِّزِ وَالجِهَةِ، فَعَلَى هَذَا يَكُونُ البَارِي مُفْتَقِراً فِي تَحَقُّقِهِ وَوُجُودِهِ إِلَى وُجُودِ المَكَانِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ البَارِي تَعَالَى مُمْكِناً لِذَاتِهِ مُفْتَقِراً لِغَيْرِهِ** ﴾

---

(1) راجع الأربعين (ص 107)
(2) راجع الأربعين (ص 109، 110)

قلنا: لا نسلم أنه يلزم من الافتقار للحيز الافتقار في الوجود للحيز، كما أن العرض مفتقر للجوهر في قيامه وليس مفتقرا له في وجوده، فمسمى الافتقار أعم من الإمكان.

قوله[1]: ﴿ إِنْ كَانَ الْمَكَانُ الَّذِي يَحْكُمُ الخَصْمُ بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى حَالٌّ فِيهِ عَدَماً مَحْضاً وَنَفْياً صِرْفاً فَهَذَا مُحَالٌ مِنَ القَوْلِ لِأَنَّ العَدَمَ المَحْضَ وَالنَّفْيَ الصِّرْفَ لَا تَخَصُّصَ لَهُ وَلَا تَعَيُّنَ لَهُ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ اسْتَحَالَ القَوْلُ بِحُصُولِ المَوْجُودِ فِيهِ، فَيَكُونُ القَوْلُ بِأَنَّ البَارِي تَعَالَى فِي المَكَانِ مُحَالًا ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه يلزم من كون المكان عدما محضاً[2] أن يكون لا تخصص له، فإن عدم الشرط مخالف لعدم المشروط لاقتضائه العدم، وعدم المشروط لا يقتضي شيئا، وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، وعدم الملزوم لا يقتضي شيئا، وعدم الضد من المحل يصحّح حصول ضده في المحل، وعدم الخلاف لا يصحح وجود خلافه في محله ولا ينفيه، فظهر وقوع الاختلاف في العدمات.

قوله[3]: ﴿ فَإِنْ قِيلَ: هَذَا الإِشْكَالُ بِعَيْنِهِ وَارِدٌ فِي كَوْنِ الجِسْمِ فِي المَكَانِ ﴾ ثُمَّ قَالَ: ﴿ المُرَادُ مِنْ كَوْنِ الجِسْمِ فِي المَكَانِ كَوْنُهُ بِحَيْثُ تُمْكِنُ الإِشَارَةُ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ جَوَانِبِهِ بِأَنَّهُ غَيْرُ الآخَرِ، وَيَرْجِعُ حَاصِلُ كَوْنِهِ فِي المَكَانِ إِلَى مِقْدَارِهِ وَاتِّصَالِ بَعْضِ أَجْزَائِهِ بِالبَعْضِ، فَإِنْ أَرَدْتُمْ ذَلِكَ لَزِمَ تَرَكُّبُ الوَاجِبِ مِنَ الأَجْزَاءِ وَالأَبْعَاضِ، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: ليس حاصل كون الجسم في المكان يرجع إلى أجزاء وأبعاض لأن كون الجسم في المكان وكون الجوهر الفرد في المكان معناهما واحد لأن مفهوم الكون والكائنية لا يختلفان وإن اختلف الكائنون، كما أن معنى السكون والحركة لا يختلفان

---

(1) راجع الأربعين (ص 110)
(2) في (ت): صرفا
(3) راجع الأربعين (ص 110)

وإن اختلف الساكن والمتحرك، والكون والكائنية في الجوهر الفرد ليسا منقسمين بالأجزاء لبساطته واستحالة قسمته، فكذلك في الجسم، بل الأجزاء معتبرة في التركيب، لا في الكون، والتركيب والكون معنيان مختلفان.

* * *

المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ
فِي أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَحُلَّ ذَاتُهُ فِي شَيْءٍ وَيَسْتَحِيلُ أَنْ تَحُلَّ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِهِ فِي شَيْءٍ

قوله[1]: ﴿ لَوْ حَلَّ، مَعَ وُجُوبِ أَنْ يَحُلَّ، كَانَتِ الذَّاتُ مُفْتَقِرَةً إِلَى ذَلِكَ المَحَلِّ، وَالمُفْتَقِرُ إِلَى المَحَلِّ مُمْكِنٌ بِالذَّاتِ ﴾

قلنا: لا نسلِّم أنه يلزم من الافتقار للمحل في الحلول الإمكانُ، لأن الإمكان - هو الافتقار إلى الغير[2] في الوجود، والحلول غير الوجود، فلا يلزم من الافتقار للغير في أحدهما الافتقار للآخر، كما نقول: العرَضُ مفتقر إلى الجوهر في حلوله فيه، وليس مفتقراً للجوهر في وجوده.

قوله[3]: ﴿ لَوْ حَلَّ مَعَ جَوَازِ أَنْ يَحُلَّ فَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ المَعْقُولَ مِنَ الحُلُولِ كَوْنُ الحَالِّ مُفْتَقِراً إِلَى المَحَلِّ وَمُحْتَاجاً إِلَيْهِ، وَإِذَا لَمْ يُوجَدْ هَذَا المَعْنَى لَمْ يَتَحَقَّقْ مَعْنَى الحُلُولِ ﴾

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يُفَسَّر الحلول بالمكان كما يقولون في العرش، والحلول في المكان حاصلٌ للأجسام كحصول زَيْدٍ في هيئة معيَّنة مع عدمِ الافتقار، فإنَّ الجسم لا يفتقر إلى مكان وإن افتقر إلى الحيِّز؛ لأنَّ العالَمَ بجُمْلته في حَيِّز وليس في مكان.

قوله[4]: ﴿ الفَرْقُ بيْنَ الحَالِّ وَالمَحَلِّ إِنَّمَا يَظْهَرُ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الحَالَّ مُفْتَقِرٌ إِلَى المَحَلِّ، وَالمحَلّ غَنِيٌّ عَنْهُ، فَإِذَا حَصَلَ هَذَا المَعْنَى وَجَبَ أَنْ يَكُونَ وَاجِبُ الوُجُودِ لِذَاتِهِ مُفْتَقِراً، فَيَكُونُ مُمْكِناً لِذَاتِهِ ﴾

---

(1) راجع الأربعين (ص114)

(2) في (ل): للغير

(3) راجع الأربعين (ص 114)

(4) راجع الأربعين (ص 115)

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه يلزم من الافتقار في الحلول الافتقار في الوجود كما تقدم تقريره.

قوله[1]: ﴿ المَعْقُولُ مِنَ الحُلُولِ كَوْنُ الحَالِّ مُفْتَقِراً إِلَى المَحَلِّ وَمُحْتَاجاً إِلَيْهِ، وَإِذَا لَمْ يُوجَدْ هَذَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مَعْنَى الحُلُول ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ، بل الحلول قد يكون في المكان مع الاستغناء كالجلوس على السرير، فيصدق على جملة ظروف المكان أنَّ الحالَّ فيها غنيٌّ عنها، وكذلك أعيان ظروف الزمان[2]، فما من زمان يفرض فيه زيد حالًّا إلا ويمكن وجودُه في غيره بدلا عنه، فعلمنا أنه ليس من شرط الحلول في الشيء الافتقارُ إليه.

وبهذا يظهر بطلان جوابه بعد هذا في قوله[3]: ﴿ إِنَّمَا يَظْهَرُ الفَرْقُ بَيْنَ الحَالِّ وَالمَحَلِّ فِي افْتِقَارِ الحَالِّ، وَإِذَا كَانَ الحَالُّ مُفْتَقِراً لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الوَاجِبُ بِذَاتِهِ مُمْكِناً لِذَاتِهِ ﴾

ويختص هذا الكلام بسؤال آخر وهو أنه إذا سلمنا افتقار الحال للمحل لا يلزم الإمكان لأن الافتقار إلى الغير في الحلول والقيام لا يوجب الافتقار إليه في الوجود، لافتقار العرَض للجوهر في الحلول مع عدم افتقاره إليه في الوجود، وكما نقول: صفات الله تعالى لا يمكن استقلالها بأنفسها دون ذاته سبحانه وتعالى، مع أنها ليست مفتقرة في وجودها ولا ممكنة في ذواتها[4]، بل واجبة الوجود، وإذا لم يلزم من الافتقار في القيام الافتقار في الوجود بطل أن الحال إذا كان مفتقراً في الحلول يلزم أن يكون الواجب بذاته ممكنًا لذاته.

* * *

(1) راجع الأربعين (ص 115)
(2) وكذلك ظروف أعيان الزمان: ليس في (ل)
(3) راجع الأربعين (ص 115)
(4) في (ل): ذاتها

المَسْأَلَةُ العَاشِرَةُ

فِي أَنَّهُ تَعَالَى يَمْتَنِـعُ أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ

قوله[1] في الحجة الثانية: ﴿ لَوْ كَانَتْ ذَاتُهُ قَابِلَةً لِلصِّفَةِ المُحْدَثَةِ لَكَانَتْ تِلْكَ القَابِلِيَّةُ مِنْ لَوَازِمِ ذَاتِهِ، فَكَانَتْ تِلْكَ القَابِلِيَّةُ أَزَلِيَّةً، وَلُزُومُ القَابِلِيَّةِ يَسْتَلْزِمُ صِحَّةَ وُجُودِ المَقْبُولِ، فَلَوْ كَانَتْ قَابِلِيَّتُهُ لِلْحَوَادِثِ أَزَلِيَّةً لَكَانَ وُجُودُ الحَوَادِثِ فِي الأَزَلِ مُمْكِنًا، إِلَّا أَنَّ هَذَا مُحَالٌ، فَإِنَّ الحَادِثَ: مَا لَهُ أَوَّل، وَالأَزَلُ: لَا أَوَّلَ لَهُ، وَالجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُحَالٌ ﴾

قلنا: لا يلزم مِنْ أَزَلِيَّةِ الإمكانِ إمكانُ الأَزَلِيَّةِ، كما أنّ العالَم قابل للوجود الحادث بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن الأزل والأبد، ويمتنع عليه الوجود الأزلي، وهذان الحكمان من لوازم مفهومه أزلًا وأبداً لأن الإمكان والوجوب والاستحالة من لوازم محالّها، فلما لم يلزم من أزلية إمكان العالَم إمكانُ أزليته، كذلك هاهنا، ويكون القبول[2] من لوازم الذات باعتبار ما لا يزال، ويكون هذا القبول أزليا.

قوله[3]: ﴿ كَوْنُ الشَّيْءِ قَابِلًا لِغَيْرِهِ نِسْبَةٌ بَيْنَ القَابِلِ وَالمَقْبُولِ، وَالنِّسْبَةُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ[4] مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى تَحَقُّقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ المُنْتَسِبَيْنِ، فَصِحَّةُ النِّسْبِيَّةِ تَعْتَمِدُ صِحَّةَ وُجُودِ المُنْتَسِبَيْنِ، فَلَمَّا كَانَتْ صِحَّةُ اتِّصَافِ البَارِي تَعَالَى بِالحَوَادِثِ حَاصِلَةً فِي الأَزَلِ لَزِمَ أَنْ تَكُونَ صِحَّةُ وُجُودِ الحَوَادِثِ حَاصِلَةً فِي الأَزَلِ ﴾

قلنا: صِدْقُ النسبة يتوقف على صِدْقِ طرفَيْها، لا في الوجود الزماني، بل على

(1) راجع الأربعين (ص 119)
(2) ليست في (ل)
(3) راجع الأربعين (ص 119)
(4) في المطبوع: المنتسبين

الوجه الذي اقتضته تلك النسبة، كما نقول: التقدُّمُ نسبةٌ بين المتقدم والمتأخر، ويصدق مع استحالة اجتماع المتقدم والمتأخر في الزمان، وكذلك التأخر[1] والعلم بالشيء معنى ذو نسبة إلى معلومه، ومتحقق في الزمان الحاضرَ مع تأخر معلومها بالزمان، كما يتحقق علمنا بقيام الساعة مع تأخر قيام الساعة، واستحالة تحقق[2] العلم بدون معلوم، إذا تقرر هذا فأمكن أن يقال: هذه القابلية نسبةٌ أزلية، ولا يلزم من تحققها في الأزل أن يكون منسوبها أزليّاً، بل متقرِّراً[3] فيما لا يزال.

★ ★ ★

(1) في (ل): المتأخر
(2) علمنا... تحقق: ليس في (ل)
(3) في (ت): مفتقرا

المَسْأَلَةُ الحَادِيَةَ عَشْرَةَ
فِي كَوْنِهِ تَعَالَى قَادِرًا

قوله[1]: ﴿ الفَرْقُ بَيْنَ القَادِرِ وَالمُوجِبِ أَنَّ شَرَائِطَ التَّأْثِيرِ فِي حَقِّ القَادِرِ سَرِيعَةُ التَّغَيُّرِ، فَإِذَا حَصَلَتْ بَعْدَ أَنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً صَارَ القَادِرُ وَاجِبَ التَّأْثِيرِ، وَإِذَا زَالَتْ بَعْدَ أَنْ كَانَتْ مَوْجُودَةً صَارَ مُمْتَنِعَ التَّأْثِيرِ، إِلَّا أَنَّ هَذَا التَّغْيِيرَ إِنَّمَا يُعْقَلُ فِي حَقِّ مَنْ تَكُونُ مُؤَثِّرِيَّتُهُ مَوْقُوفَةً عَلَى شَرَائِطَ مُنْفَصِلَةٍ عَنْ ذَاتِهِ، وَالبَارِي تَعَالَى تَأْثِيرُهُ لَيْسَ مَوْقُوفاً عَلَى شَرَائِطَ مُنْفَصِلَةٍ عَنْ ذَاتِهِ ﴾

قلنا: بل الفرق بين القادر والمُوجِب أنّ القادر بالنظر إلى ذاته يمكن أن يفعل أو يترك، وبالنظر إلى تعلق صفاته من إرادته وقدرته وعلمه وخبره يجب فعله أو يستحيل على حسب تعلق الصفات بالوجود أو العدم.

والموجب لذاته أيضا لابُدَّ أن تكون بينه وبين أثره مناسبةٌ، نحوُ العلم فإنه بالنظر إلى ذاته يُوجِبُ لمحَلِّهِ كونَهُ عالِمًا، ويستحيل أن يُوجِبَ له كونُهُ متحَرِّكًا.

وليس الفرق بينهما ثابتا باعتبار أمور خارجية.

قوله[2]: ﴿ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ تَأْثِيرُ اللهِ تَعَالَى فِيمَا سِوَاهُ مَوْقُوفاً عَلَى شَيْءٍ مُنْفَصِلٍ عَنْهُ فَلَا جَرَمَ كَانَ تَأْثِيرُهُ فِي غَيْرِهِ أَيْضاً مُمْتَنِعَ التَّغْيِيرِ ﴾

قلنا: هذا كلام غير منتظم[3] لأنه ترديد بين ثوابت لا حصر لها لأنا نعلم بالضرورة أن التقسيم يقتضي أن تأثيره إما بذاته، أو بأمور قائمة بذاته، أو بأمور منفصلة عن ذاته، فادعاؤكم الحصر في تأثيره بذاته وفي الأمور المنفصلة عن ذاته،

(1) الأربعين (ص122)
(2) راجع الأربعين (ص122)
(3) في (ت): متضح

وتركُكم التأثير بصفة قائمة بذاته مفض[1] إلى فساد هذا التقسيم وعدم إنتاجه لعدم الحصر، بل الحق عند أهل الحق أن تأثيره تعالى بصفات قائمة بذاته، وهو القسم الذي تركتموه.

قوله[2] في الفصل الثاني من هذه المسئلة: ﴿ **القَوْلُ بِكَوْنِ المُؤَثِّرِ قَادِراً يُفْضِي إِلَى التَّنَاقُضِ، فَيَكُونُ القَوْلُ بِهِ بَاطِلًا، وَإِنَّمَا قُلْنَا إِنَّهُ يُفْضِي إِلَى التَّنَاقُضِ لِأَنَّ كَوْنَ القَادِرِ قَادِراً عَلَى المَقْدُورِ مَوْقُوفٌ عَلَى تَمْيِيزِ ذَلِكَ المَقْدُورِ فِي نَفْسِهِ عَنِ المُمْتَنِعَاتِ، لِأَنَّهُ لَوْلَا ذَلِكَ التَّمْيِيزِ لَمْ تَكُنْ قُدْرَتُهُ عَلَيْهِ أَوْلَى مِنْ قُدْرَتِهِ عَلَى المُمْتَنِعَاتِ، وَتَمَيُّزُ المَقْدُورِ صِفَةُ ذَاتِ المَقْدُورِ، فَتَكُونُ ذَاتُهُ مُتَقَدِّمَةً عَلَى تَعَلُّقِ القُدْرَةِ بِهِ، لَكِنَّ المَقْدُورَ هُوَ الَّذِي لَا تَتَحَقَّقُ ذَاتُهُ إِلَّا بَعْدَ تَعَلُّقِ القُدْرَةِ بِهِ بِتَكْوِينِ القُدْرَةِ إِيَّاهُ، فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ ذَاتُهُ مُتَقَدِّمَةً عَلَى القُدْرَةِ وَمُتَأَخِّرَةً عَنْهَا، وَهُوَ جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ** ﴾

قلنا: تميز المقدور قبل التأثير بسبب تعلق العلم به لا يتوقف على وجوده المتوقف على تأثير القدرة فيه بدليل أنّ المستحيل متميِّز عن الممكن، وليس تمييزه بوجوده ألبتة، ولا بشيء متوقف على الوجود، فلم لا يكفي في تمييز الممكن قبل التأثير هذا التمييز فلا يلزم الدور، أو يكفي القدر المشترك بين أنواع المتميزات الذي هو أعم من تمييز المستحيل، ولا يلزم الدور أيضا بطريق الأولى.

قوله[3] الحجة الثالثة لهم: ﴿ **المَخْلُوقُ مُعَلَّلٌ بِكَوْنِ الخَالِقِ خَلَقَهُ، وَكَوْنُ اللهِ تَعَالَى خَالِقاً إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَادِثاً فَيَفْتَقِرُ إِلَى خَالِقِيَّةٍ أُخْرَى وَهُوَ مُحَالٌ، أَوْ يَكُونُ قَدِيماً فَتَكُونُ الخَالِقِيَّةُ صِفَةً قَدِيمَةً، فَتَكُونُ مُمْتَنِعَةَ الزَّوَالِ، وَاسْتِلْزَامُ الخَالِقِيَّةِ لِلْخَلْقِ أَمْرٌ وَاجِبٌ بِالذَّاتِ لِأَنَّ الخَلْقَ بِدُونِ المَخْلُوقِ مُحَالٌ، فَإِذاً الذَّاتُ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْخَلْقِ،**

(1) في (غ): يفضي
(2) راجع الأربعين (ص 128)
(3) راجع الأربعين (ص 129)

وَالخلْقُ مُسْتَلْزِمٌ لِلْمَخْلُوقِ، وَمُسْتَلْزِمُ المُسْتَلْزِمِ مُسْتَلْزِمٌ، فَذَاتُ اللهِ تَعَالَى مُسْتَلْزِمَةٌ لِوُجُودِ المَخْلُوقِ، وَمَتَى كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ كَانَ مُوجِباً بِالذَّاتِ، لَا قَادِراً بِالاخْتِيَارِ ❁

قلنا: لا يَصْدُق على العالم أنه معلَّل ألبتة، لا بالقادرية، ولا بالخالقية؛ لأنه لم يوجده موجد بذاته من غير اختيار، بل الله تعالى أثر فيه بقدرته بواسطة اختياره، وعلى هذا لا يَصْدُق عليه أنه معلول.

ثم الخالقية نِسْبَةٌ وإضافَةٌ ذهنيَّةٌ، لا خارجية، وهو معنى قول الشيخ أبي الحسن: «الخلْقُ نَفْسُ المخْلُوقِ»، بمعنى أنه ليس في الخارج إلا المخلوق، لا بمعنى أن هذه النسبة التي هي الخالقية هي نفس المخلوق.

وبهذا يظهَرُ بطلان من ألزم الأشعري على قوله هذا أن يعرب السموات والأرض في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 73] مَصدراً لأن المصدر هو تلك النسبة، وهي غير السموات والأرض.

وإذا ظهر أنّ الخالقيةَ نِسْبَةٌ فَلَنا أن نلتزم التسلسل لأنها لا وجود لها في الأعيان، وما لا وجود له لا يستحيل تسلسله. أو نقول: خالقية الخالقية نفس الخالقية، بخلاف خالقية المخلوق لأن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم، والخالقية في نفسها مخالفة للمخلوق، فجائز أن تكون خالقية المخلوق زائدة وخالقية الخالقية ليست زائدة عليه.

* * *

المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةَ عَشْرَةَ
فِي أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ

قوله[1]: ﴿ قَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِشَيْءٍ مَا، وَكُلُّ مَنْ عَلِمَ شَيْئًا أَمْكَنَهُ أَنْ يَعْلَمَ كَوْنَهُ عَالِـمًا بِذَلِكَ الشَّيْءِ، وَمَنْ عَلِمَ ذَلِكَ فَقَدْ عَلِمَ نَفْسَهُ ﴾

قلنا: لا يلزم من إمكان الشيء وقوعُه، فجاز أن يكون من علم شيئا أمكنَه أن يعلم كونه عالما بذلك الشيء ولا يقع له هذا العلم، فلا تصح الكلية التي يستفاد منها محل النزاع.

نعم هذا يصح في محل النزاع خاصة لأن الله تعالى كُلُّ ما جاز أن يعلمه بالقوة وجب أن يعلمه بالفعل، فإن دل على محل النزاع بنفسه وجب توقف الشيء على نفسه، وإن استدل على محل النزاع بالكلية فهي غير صحيحة، فإنّ تعلق العلم في[2] غير محل النزاع، يجوز وصفه بالإمكان دون الوقوع في ذاته وتعلقه.

قوله[3]: ﴿ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ إِضَافَةَ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ مُحَالٌ بِدَلِيلِ قَوْلِنَا: ذَاتُ الشَّيْءِ وَحَقِيقَتُهُ ﴾

قلنا: لا نُسلِّمُ أنَّ ذاتَ الشيء وحقيقته من باب إضافة الشيء إلى نفسه، لأن مفهوم الذات في الذهن أمرٌ عام مشترك بين الذوات، وكذلك الماهية والحقيقة والنفس، فإذا أضيفت إلى معيَّن خاص كان من باب إضافة الأعم إلى الأخص، والأعم غير الأخص لا عينه[4].

(1) الأربعين (ص 133)
(2) ليست في (غ)
(3) راجع الأربعين (ص 133)
(4) والأعم...عينه: ليس في (غ)

قوله[1] في حجج النوع الثالث: ﴿مِنْ شَرَائِطِ[2] المِثْلَيْنِ أَنْ يَقُومَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقَامَ الآخَرِ، وَالعِلْمُ بِأَنَّ الشَّيْءَ سَيُوجَدُ لَا يَقُومُ مَقَامَ العِلْمِ بِأَنَّهُ مَوْجُودٌ الآنَ﴾

قلنا: أهل الحق لا يَدَّعون أنَّ هذين العِلْمَيْنِ مِثْلان، بل علم واحد، والعلمُ الواحد متعَلِّقٌ بالمختلفات والمتماثلات، والواحد ليس بمِثْلَيْنِ، فإنّ المثلية نسبة وإضافة تتوقف على التعدد، فحيث لا تعدد لا مثلية.

ثم إنا لو سلَّمنا المثلية لكنها ههنا إنما كانت باعتبار التعلق، لا باعتبار ذات العلم، فإن العلم بِقَيْدِ كونه متعلِّقًا بالاستقبال مخالف للعلم بقَيْدِ كونه متعلِّقًا بالماضي والحال.

قوله[3] في الحجة الثانية: ﴿كَوْنُهُ عَالِمًا بِأَنَّهُ سَيَقَعُ غَيْرُ مَشْرُوطٍ بِكَوْنِهِ وَاقِعًا فِي الحَالِ، وَكَوْنُهُ عَالِمًا بِوُقُوعِهِ مَشْرُوطٌ بِوُقُوعِهِ فِي الحَالِ، وَالشَّيْئَانِ اللَّذَانِ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مَشْرُوطًا بِشَيْءٍ وَالآخَرُ لَا يَكُونُ مَشْرُوطًا بِذَلِكَ الشَّيْءِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا نَفْسَ الآخَرِ﴾

قلنا: هذا الشرط راجع إلى المعلوم دون العلم، فإن المعلوم الحالي مشروط بالحال وليس مشروطا بالاستقبال، والمعلوم الاستقبالي مشروط بالاستقبال وليس مشروطا بالحال، وهذه الشروط داخلة في مفهوم هذه المعلومات دون العلم المتعلِّق بها، كما نقول: إبصارُ الموجود الذي على اليمين مشروط بنسبة اليمين، وإبصار الموجود الذي على اليسار ليس مشروطا باليمين[4]، والإبصار في نفسه لا يختلف، بل هذه شروط في المبصَرات، فكذلك العلم مع المعلومات، وكذلك القدرة على[5] العرَض

(1) الأربعين (ص 135)
(2) في (غ): من شرط
(3) الأربعين (ص 135)
(4) وإبصار...اليمين: ليس في (غ)
(5) زاد في (غ): مقدور هو

مشروطة بكون المقدور مفتقراً إلى المحل، والقدرة على الجوهر ليست مشروطة بذلك، وهي شروط ترجع إلى المقدورات دون القدرة.

قوله[1] في الحجة الثالثة: ﴿ **العِلْمُ بِأَنَّ الشَّيْءَ سَيَقَعُ لَا يَكُونُ نَفْسَ العِلْمِ بِوُقُوعِهِ إِذَا وَقَعَ، فَإِنَّ مَنْ عَلِمَ أَنَّ زَيْدًا سَيَدْخُلُ الدَّارَ غَدًا، ثُمَّ جَلَسَ فِي بَيْتٍ مُظْلِمٍ لَا يُمَيِّزُ فِيهِ اللَّيْلَ مِنَ النَّهَارِ، وَبَقِيَ مُسْتَدِيمًا لِذَلِكَ العِلْمِ حَتَّى جَاءَ الغَدُ وَدَخَلَ زَيْدٌ الدَّارَ، فَإِنَّ العَالِمَ بِأَنَّ زَيْدًا سَيَدْخُلُ غَدًا لَا يَصِيرُ عَالِمًا بِدُخُولِهِ بِعِلْمِهِ الأَوَّلِ** ﴾

قلنا: علوم الخلق أعراض متجدّدة مع الأزمان والأنفاس، بل يستحيل أن تبقى زمانين، فلذلك يكون العلم بالوقوع المستقبل غير العلم بالوقوع الحالي، أما علم الله تعالى فهو واجب التعلق بكل المعلومات المستقبلات والحاليات والماضيات، ومهما بطل معلوم استقبالي صار معلوما حاليا، أو بطل معلوم حالي صار معلوما ماضيا، وهذه التعلقات واجبة لذات علم واجب الوجود سبحانه وتعالى، والتغاير والزوال والتعدد واقع في معلوماته دون علمه.

ونظيره في الشاهد أنا إذا قابلنا زيدا بأبصارنا ثم أعرضنا عنه وقابلنا عمرا كان متعلَّق بصرنا ثانيا غير متعلق بصرنا أوَّلا مع أن بصرنا ثابت في الحالين، فالاختلاف في المبصَر لا في المبصِر، وكذلك علم الله تعالى الاختلاف في معلوماته لا في علمه.

قوله[2] في الحجة الرابعة: ﴿ **العِلْمُ بِالشَّيْءِ صُورَةٌ مُطَابِقَةٌ لِذَلِكَ الشَّيْءِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ حَقِيقَةَ «سَيَقَعُ» مُغَايِرَةٌ لِحَقِيقَةِ أَنَّهُ وَقَعَ الآنَ** ﴾

قلنا: لا نسلم أن العلم هو الصور المنطبعة، بل العلم هو الانطباع في تلك الصور المختلفة، فإنا إذا تصورنا حقيقة الجمل كانت الصورة مشتملة على ظهر محدودب وعنق طويل وقوائم أربعة، وهذه الأمور لا مدخل لها في حقيقة العلم، بل انطباع

(1) راجع الأربعين (ص 135)
(2) راجع الأربعين (ص 135)

هذه الصورة المتشكلة بهذا الشكل هو العلم بها، وكذلك القول في سائر أنواع الجماد والحيوان والأجسام والأعراض، ولأن الجمادية والحيوانية والعرضية والجسمية لا مدخل لها في مفهوم العلم، بل المعتبر[1] في العلم بجملة هذه الأشياء هو الانطباع، وهو واحد في نفسه لا اختلاف فيه.

هذا في حق البشر، وأما في حق الله تعالى فلا يصدق عليه أنه انطباع ولا منطبع، أما المنطبع فلما تقدَّم، وأما الانطباع فلما يلزم منه من طريان الحوادث على ذات الله تعالى، فإن المعلومات الحاليَّة كانت بعد ما لم تكن، والماضية انقطعت بعد ما كانت، وذلك شأن الحوادث، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن قيام الحوادث بذاته.

قوله[2] في الحجة الخامسة: **﴿ يُمْكِنُنَا أَنْ نَعْلَمَ كَوْنَهُ عَالِمًا بِأَنَّ الشَّيْءَ الفُلَانِيَّ سَيَقَعُ غَدًا حَالَ مَا نَجْهَلُ كَوْنَهُ عَالِمًا بِوُقُوعِهِ فِي الحَالِ، وَلَمَّا حَصَلَ العِلْمُ بِأَحَدِ هَذَيْنِ العِلْمَيْنِ حَالَ مَا حَصَلَ الشَّكُّ فِي العِلْمِ الآخَرِ عَلِمْنَا تَغَايُرَ العِلْمَيْنِ ﴾**

قلنا: أخذتم في هذا المقام العلم بقَيْدِ المعلوم، ونحن إنما ندعي الاتحاد في العلم من حيث هو عِلْمٌ، لا بقَيْدِ أخذه مع معلوماته، فإن كل واحد في ذاته يمكن اعتباره متعددا مع إضافته، فإنَّ زيدًا بقَيْدِ كونه في بيته غيرُه بقَيْد كونه في سُوقِه، والواحد بقَيْدِ كونه نصف الاثنين غيره بقَيْدِ كونه ثلث الثلاثة، فالعلم بأنه سيقع غير العلم بأنه واقع الآن بالنظر إلى تعلقه بالمعلوم الاستقبالي والمعلوم الحالي، ولا تنافي بين كونه متحدا في ذاته متعددا بإضافته إلى معلوماته، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: 255]، أدخل عليه صيغة «مِنْ» المقتضية للتبعيض باعتبار معلوماته، لا باعتبار ذاته.

قوله[3] في السؤال الثاني: **﴿ ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى لَا تَنْفَكُّ عَنْ ثُبُوتِ هَذِهِ الصِّفَةِ**

---

(1) في (غ): المتعين

(2) الأربعين (ص 135)

(3) الأربعين (ص 136)

وَعَنْ عَدَمِهَا، وَثُبُوتُ هَذِهِ الصِّفَةِ وَعَدَمُهَا مَوْقُوفٌ عَلَى ثُبُوتِ ذَلِكَ الشَّيْءِ الْمُنْفَصِلِ وَعَدَمِهِ، وَالْمَوْقُوفُ عَلَى الْمَوْقُوفِ عَلَى الْغَيْرِ مَوْقُوفٌ عَلَى ذَلِكَ الْغَيْرِ، فَذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مُفْتَقِرَةٌ فِي تَحَقُّقِهَا إِلَى الْغَيْرِ، وَالْمُفْتَقِرُ فِي تَحَقُّقِهِ إِلَى الْغَيْرِ مُمْكِنٌ لِذَاتِهِ، فَيَكُونُ وَاجِبَ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ مُمْكِنَ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: كل حقيقة فهي متوقفة على وجود غيرها أو عدمه لاستحالة ارتفاع النقيضين، وليس ذلك مفضيا إلى إمكان الواجب؛ فإن ذات الله سبحانه وتعالى لابُدَّ معها مِن عدَم العالَم أو وجوده، فإن كانت مقدمات هذه النكتة صحيحة وجب أن يلزم إمكان واجب الوجود من العالَم كما لزم من[1] صفة العلم، لكن القول باستحالة وجود العالَم محالٌ، فالقول بتلك النكتة باطل. ويلزم أيضا أن يقال: زَيْدٌ متوقِّفٌ على وجود عمرو أو عدمه، فيكون زيدًا مفتقرا لعمرو، وهذا خلاف صريح العقل.

قوله[2] في الشبهة الثانية: ﴿ كُلُّ مَا كَانَ مَعْلُومًا فَهُوَ مُتَمَيِّزٌ عَنْ غَيْرِهِ، وَكُلُّ مَا لَهُ تَمَيُّزٌ وَتَخَصُّصٌ وَتَعَيُّنٌ فَهُوَ ثَابِتٌ وَمُتَحَقِّقٌ، وَمَا لَا يَكُونُ ثَابِتًا وَلَا مُتَعَيِّنًا وَلَا مُتَحَقِّقًا وَجَبَ أَنْ لَا يَكُونَ مَعْلُومًا، وَهَذِهِ الأَشْخَاصُ وَصِفَاتُهَا وَأَحْوَالُهَا كَانَتْ نَفْيًا مَحْضًا وَعَدَمًا صِرْفًا قَبْلَ دُخُولِهَا فِي الْوُجُودِ، فَوَجَبَ أَنْ لَا تَكُونَ مَعْلُومَةً ﴾

قلنا: نسلِّمُ أَنَّ كل ما كان معلوما فهو متميِّز عن غيره، ولكنه تميُّز بالعلم لا بالوجود ولا بالثبوت في الخارج، كما أن الجمع بين النقيضين محال، ومساواة الكل للجزء محال، وهما متميزان في العقل وبالعلم مع أن المستحيل يتعذر ثبوتُه، بل هو نفي محض، وكذلك القول في المعلومات[3] الممكنة.

---

(1) في (غ): في

(2) الأربعين (ص 135 ـ 136)

(3) في (ت): المعدومات

قوله[1] في النوع الخامس: ﴿ لَوْ كَانَ عَالِمًا بِمَا لَا نِهَايَةَ لَهُ لَزِمَ أَنْ تَحْصُلَ فِي ذَاتِهِ عُلُومٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ[2]، لِأَنَّهُ يُمْكِنُنَا أَنْ نَعْلَمَ كَوْنَهُ تَعَالَى عَالِمًا بِأَحَدِ الْمَعْلُومَيْنِ حَالَ شَكِّنَا فِي كَوْنِهِ عَالِمًا بِالْمَعْلُومِ الْآخَرِ ﴾

قلنا: قد تقدم أنّ الحقيقة الواحدة[3] تتعدد بأخْذِها بأوصاف متعدّدة، كما نقول في الوحدة: هي نصف الاثنين، وهي بقَيْدِ كونها نصف الاثنين غيرها بقَيْد كونها ثلث الثلاثة، وكذلك ربع الأربعة، وسائر النسب والإضافات إذا اعتبرت الحقيقة مع كل واحد منها، كذلك عِلْمُ الله تعالى واحدٌ في ذاته ويتعدد بقَيْد[4] إضافته لكل معلوم من معلوماته على حدته، فلذلك صار العلم الواحد كثيرا، وأمكن العلم به بقَيْد هذا المعلوم مع الشك فيه بقيد ذلك المعلوم، وهذه الكثرة ليست في ذاته، بل الذي في ذاته العلم وحده لا تعدد فيه.

قَوْلُهُ[5] فِي الشُّبْهَةِ الثَّالِثَةِ: ﴿ مَقْدُورَاتُ اللَّهِ تَعَالَى أَقَلُّ مِنْ مَعْلُومَاتِهِ، وَالأَقَلُّ مِنْ غَيْرِهِ مُتَنَاهٍ، فَمَقْدُورَاتُهُ مُتَنَاهِيَةٌ، وَمَعْلُومَاتُهُ أَضْعَافُ مَقْدُورَاتِهِ، وَأَضْعَافُ الْمُتَنَاهِي مُتَنَاهٍ ﴾

قلنا: لا نسلِّم أن الأقل من غيره متناه، فإنا إذا فرضنا سلسلة من اثنين اثنين غير متناهية وأخرى من عشرة عشرة إلى غير النهاية، فتكون كلا السلسلتين غير متناهية مع أن سلسلة العشرة أكثر من سلسلة الاثنين، فظهر أنه لا يلزم من كون الشيء أقل من غيره أن يكون متناهيا.

سلَّمنا تناهي المقدورات، لكن لا نسلم أن الشيء إذا كان أضعاف المتناهي يكون متناهيا، بل لابد وأن يقال: إنّ الشيء إذا كان أضعاف غيره مرارًا غير

---

(1) راجع الأربعين (ص 138)
(2) في (غ): علوم لا نهاية لها
(3) ليست في (غ)
(4) في (غ): بتعدد
(5) الأربعين (ص 139)

متناهية فيكون غير متناه، ولولا اشتراط سلب النهاية في التضعيف لكانت العشرة غير متناهية لأنها أضعاف الواحد، والمائة غير متناهية لأنها أضعاف العشرة، مع أن المائة والعشرة متناهيتان، فلابدّ من اشتراط سلب النهاية في التضعيف.

بل نحن نقول في هذا المقام: إن مقدورات الله تعالى متناهية وغير متناهية، ومعلوماته غير متناهية مطلقا، أما أن مقدوراته متناهية وغير متناهية[1] فإن ما لا يتناهى له تفسيران:

ـ أَحَدُهُمَا: سَلْبُ الغاية عن الشيء، كما تقول الفلاسفة في الحوادث التي لا أول لها في كونها مسلوبةَ الغاية من جهة الأزل.

ـ وَثَانِيهِمَا: ما وجب له ثبوت الغاية، لكنّه لا يجب الوقوف عندها، فهو متناه من حيث ثبوت الغاية، وغير متناه باعتبار سلب وجوب الوقوف عند تلك الغاية كنعيم أهل الجنة، فإنه متناه ذو غاية في نفسه، فإن التنعيم[2] لا يقع إلا بموجود مخلوق، وكل مخلوق متناه، ولا يمكن أن يقال: إن أهل الجنة يتنعمون بما في العدم، بل بما انتقل من حيز العدم إلى حيز الوجود، وذلك متناه محصور بين ابتداء دخولهم والغاية التي انتهوا إليها، لكن ما من غاية ينتهون إليها إلا ولا يجب الوقوف عندها، بل ينتقلون بعدها إلى غيرها، فوصف نعيمهم بسلب النهاية مع أنه في غاية على الدوام إنما هو لعدم وجوب الوقوف عند تلك الغاية، فظهر أن للمتناهي تفسيرين، أحدهما سلب النهاية، والثاني سلب الوقوف[3] عند النهاية مع تعينها.

إذا تقرر هذا فنقول: معلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى سلب البداية والنهاية عنها، فإنّ علم الله تعالى متعلق بالجزئيات والكليات بأسرها تعلقا بالفعل أزلا وأبدًا، وهي غير متناهية، فمعلومات الله تعالى غير متناهية بمعنى سلب الغاية، وأما

(1) ومعلوماته....وغير متناهية: ليس في (غ)

(2) في (ت): النعيم

(3) عند تلك الغاية.... سلب الوقوف: ليس في (غ)

المقدورات فغير متناهية بمعنى عدم الوقوف عند غاية[1]، كما نقوله في نعيم أهل الجنة[2]، وإلا فكل ما أوجده الله تعالى متناه، لكن ما من مقدور ينتهي إليه الإيجاد إلا ولا يجب الوقوف عنده، ويقع بعده أضعافُه، فسَلْبُ النهاية عن المعلومات والمقدورات لمعنيين مختلفين.

ولنختم هذه المسئلة بكشف معضلتين عظمتين[3]:

ـ المعضلة الأولى: أن قولنا: «معلومات الله تعالى غير متناهية» غير معقول، وتقريره أن العدم والمعدوم عندنا نفيٌ محض لا اختلاف فيه ولا تعدُّد، فيكون واحدا في نفسه، وتعدده إنما ينشأ من فرض إضافته إلى بعض المعلومات، فقبل الفرض هو واحد، فيعلمه الله تعالى واحدًا لأنه تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، والموجودات محصورات في الواجبات وهي ذات الله تعالى وصفاته العُلَى، وفي الممكنات فكل ما وُجِدَ منها متناه، وإذا كانت الموجودات متناهية والعدم واحدًا فيكون الجميع متناهيا، والمعلوم لا يخرج عن الموجود والمعدوم لأنه لا واسطة بين النقيضين، فتكون المعلومات متناهية بالضرورة.

ـ المعضلة الثانية: أنا إنما نثبت العلمَ بدليل الإتقان بقياس الغائب على الشاهد، والعلم في الشاهد ممكن عرَض يستحيلُ بقاؤه زمانين، والعلم في الغائب واجب الوجود، ويستحيل أن يكون عرَضًا، ويستحيل مشابهته للعلم الحادث في شيء، بل

---

(1) قال القرافي: قولنا: «مقدورات الله غير متناهية» مع أن ما توجده القدرة دائما متناه لأن العالَم حادثٌ، فللحوادث أول وآخر، وغايتها الآن الذي نحنُ فيه، والمحصور بين حاصرين متناهٍ قطعا، فالمقدورات متناهية لأن لها غايةً دائما، لكنها لما كانت تلك الغاية لا يجب الوقوف عندها، بل يجوز إيجادُ أمثال ما وُجد من الحوادث المقدورة، قيل لذلك: المقدورات غير متناهية. (العقد المنظوم، ج1/ص 220)

(2) قال القرافي: قولنا: «نعيم أهل الجنة غير متناه» لأن له مبدأ وهو أول دخولهم، وأيّ زمن فرضتَ وصولهم في الخلود إليه كان ذلك هو غاية نعيمهم، لكن لمّا كان لا يجب الوقوف عند تلك الغاية في حقهم، بل ينتقلون إلى غاية بعد غاية كذلك دائمًا قيل: نعيمهم غير متناه، مع أن له غايةً دائمًا، فظهر أن قولنا: «نعيم أهل الجنة غير متناه» من باب قولنا: «المقدورات غير متناهية»، لاَ من باب قولنا: «المعلومات غير متناهية». (العقد المنظوم (ج1/ص 220 ـ 221)

(3) ليست في (غ)

الله تعالى يستحيل أن يشابه شيئا من خلقه في ذاته ولا في شيء من صفاته، وإذا استحال التشابه في الصفات فكيف يستقيم القياس بين الشاهد والغائب وأحدهما في غاية المباينة للآخر والقياس إنما يفيد إثبات المثل، وهو هاهنا مستحيل، فيبطل القياس في سائر الصفات.

والجواب عن الأولى أن المعدومات على قسمين: منها ما قدَّرَ الله وجودَه، ومنها ما لم يقدِّرِ وجودَهُ. فالذي لم يقدر وجوده هو واحد نفي محضٌ، والله تعالى يعلمه كذلك، والذي قدَّر وجوده هو غير متناه، فإن من جملته نعيم أهل الجنة وهو غير متناه، وما بعضه غيرُ متناه فكلُّهُ غيرُ متناه، فهذه الموجودات الغير المتناهية من الممكنات التي قدِّر وجودُها اللهُ تعالى يعلمها مفصلة بأزمانها وأحوالها، وهي بعض معلومات الله تعالى، فبعض معلومات الله غير متناهية[1]، فكلها غير متناهية[2].

وأيضا فكل موجود من تلك الموجودات له شروط احتفت به، والله تعالى يعلم أن عدم كل شرط من تلك الشروط يستلزم عدم المشروط، فيعلم أيضا من تلك العدمات ما لا يتناهى.

وأما على رأي المعتزلة أن المعدوم متحقق في العدم، والمعدومات غير متناهية عندهم، والله تعالى يعلمها، فتكون معلوماته غير متناهية، فالشبهة على أصلنا أشد ورودا، وعلى أصلهم أيسر جوابا.

وليس القول بالاسترسال هو هذه الشبهة، فإن معنى الاسترسال أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، وهذه الشبهة واردة على القول بالعلم بالجزئيات.

والجواب عن الثانية أنَّ كون العلم كاشفا حال نفسية غير معلَّلة، وكذلك خصوص[3] كل معلوم ككون الجوهر جوهرًا وكون العرض عرَضا وكون السواد سوادًا، والأحوال ليست صفات موجودة في محالها، فإن كون العلم كاشفا ليس

(1) في (ت): متناه
(2) في (ت): متناه
(3) في (غ): حصول

صفة زائدة على حقيقة العلم، وكذلك كل خصوص نفسي، وإذا لم تكن خصوصات الحقائق صفات موجودة، والقياس ما وقع إلا فيها، فنقول: المتْقِنُ في الشاهد يكون له معنًى كاشفٌ، فكذلك في الغائب، وهذه الأحوال محلها في الغائب واجب الوجود، وفي الشاهد ممكنٌ، والخصوصات[1] لم يتعرض لها القياس.

★ ★ ★

(1) في (غ): والخصوصيات.

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةَ عَشْرَةَ
فِي أَنَّهُ تَعَالَى مُرِيدٌ

قوله[1]: ﴿ إِذَا حَصَلَ فِي القَلْبِ عِلْمٌ أَوِ اعْتِقَادٌ أَوْ ظَنٌّ بِاشْتِمَالِ ذَلِكَ الفِعْلِ عَلَى نَفْعٍ زَائِدٍ حَصَلَ الرُّجْحَانُ بِسَبَبِ ذَلِكَ، فَصَارَ المَجْمُوعُ الحَاصِلُ مِنْ تِلْكَ القُدْرَةِ وَمِنْ ذَلِكَ العِلْمِ أَوِ الظَّنِّ أَوِ الاعْتِقَادِ مُؤَثِّرًا فِي ذَلِكَ الفِعْلِ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أن هذا المجموع مؤثر في الفعل، بل العلم بالمصلحة قد يحصل مع النفور فلا يقع الفعل، وإن لم يحصل النفور نشأت إرادة بعد العلم، فكانت الإرادة مع المجموع مؤثرا، فالمجموع حينئذ جزء المؤثِّر، وجزء المؤثر ليس مؤثرا اتفاقًا. فظهر أن ما ذكرتموه من المجموع قد يصحبه الكراهة فلا يقع الأثر، كما في طاعة الله تعالى عند العصاة العالمين بمصلحتها، وقد تصحبه الإرادة فيقع الفعل كما في حق المطيعين، فظهر أن ما ذكرتموه من المجموع لا يستقل بالتأثير، وأن العلم منشأ الإرادة، والمجموع منشأ الفعل.

قوله[2] في الفصل الثاني: ﴿ بِتَقْدِيرِ ثُبُوتِ القَوْلِ بِحُدُوثِ العَالَمِ وَحُدُوثِ الزَّمَانِ لَمْ يَكُنْ قَبْلَ أَوَّلِ الزَّمَانِ الحَادِثِ زَمَانٌ آخَرُ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ اسْتَحَالَ أَنْ يُقَالَ: لِمَ لَمْ يُوجَدْ قَبْلَهُ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أنه بتقدير حدوث العالَم والزمان يتعذر القول بالقبل، فإن القبل[3] والبعد من النسب والإضافات لا يمتنع ثبوته مع الحدوث، كما نقول: عدَمُ العالَم قبل حدوثه، وعدم كل حادثٍ يوميٍّ قبل وجوده، فثبت القبل فيما قطعنا

(1) الأربعين (ص 141)
(2) الأربعين (ص 143)
(3) فإن القبل: ليس في (غ)

بحدوثه من الحوادث اليومية، وكذلك يمكن إثباته على تقدير حدوث العالَم.

قوله[1]: ﴿ خَاصِّيَّةُ الإِرَادَةِ التَّخْصِيصُ بِوَقْتٍ مُعَيَّنٍ، لَا بِهَذَا الوَقْتِ المُعَيَّنِ، فَلَوِ افْتَقَرَتِ القُدْرَةُ إِلَى مُرَجِّحٍ آخَرَ لَافْتَقَرَتِ الإِرَادَةُ إِلَى مُرَجِّحٍ آخَرَ، وَلَزِمَ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ لزومَ التَّسَلْسُلِ، فإنَّ الترجيح مِنْ غَيْرِ مرجِّحٍ وإن كان محالا فيجب أن يكون الترجيح من غير مرجح واجباً؛ لأنه لولا الانتهاء إلى مرجِّح يجب أن يكون غنيًّا عن المرجِّحات لاستحال مطلَقُ الترجيح؛ لأنه لولا ذلك لكان مطلق الترجيح موقوفاً على التسلسل، والموقوف على المحال محال، فظهرت الملازمة في قولنا: لو لم يجب الانتهاء إلى مرجِّح غني عن الترجيح لاستحال مطلق الترجيح.

وإذا كانت هذه الملازمة صادقة بالنظر إلى ذاته صدق في نفس الأمر أن الترجيح من غير مرجح محال، وأن بعض المرجِّحات[2] تفتقر إلى المرجِّحات، وأن الترجيح من غير مرجِّح واجبٌ، وأن بعض ما هو مرجِّح غنيٌّ عن الترجيح. وإذا ثبت وجوب[3] القسمين في نفس الأمر، والقاعدة العقلية أن الاستغناء من خصائص واجب الوجود، كما أن الافتقار من خصائص الممكن، فيكون المرجِّحُ الغني عن الترجيح من خصائص الله تعالى، فسمينا تلك الخصيصة بالإرادة[4].

فظهر أنه لا يلزم التسلسل من ترجيح الإرادة للوقت المعين، وأنها غنية عن المرجِّحات في ترجيحها، وإليها تنتهي سائر الترجيحات، وبها تنقطع سلسلة المرجِّحات، وبها يصير مطلق الترجيح ممكنا.

(1) الأربعين (ص 143)
(2) في (ت) و (ل): الرجحانات
(3) في (غ): إذا وجب ثبوت
(4) قال القرافي في النفائس: الإرادةُ: صفةٌ شأنها الترجيحُ لأحد المتساويين على الآخر لذاتها من غير احتياج لمرجِّح آخر. (نفائس الأصول في شرح المحصول، ج7/ص3221)

أو نقول: القاعدة أن الصفات غنيّةٌ عن التعليلِ والترجيح، ككون[1] العلم كاشفًا لا يقال: لِمَ كان كاشِفاً، بل ذلك له لذاته، غنيٌّ فيه عن غيره، وكذلك كون الحياة مصحِّحةً لقيام العِلْمِ، وكون السواد جامعًا للبصر ومنافيا للبَياض، ونحو ذلك، فكذلك كون الإرادة مخصِّصَةً لبعض ما تصلح لتخصيصه أمرٌ ثابت لها لذاتها، لا تفتقر فيه لمرجِّحٍ، فإذا انتهى الترجيح إليها انقطع طلب المرجّح[2] حينئذ وبطل التسلسل في الترجيحات.

واعلم أن الإرادة الحادثة إنما هي مفتقرة إلى القدرة القديمة في وجودها، لا في كونها مخصِّصَةً، كما أن العلم الحادث يفتقر لها في الوجود، دون كونه كاشفًا، بل هذه أحكام تتبع الوجود، فإن حصل بالفاعل كما في الممكنات، أو بالذات كما في الواجبات، حصلت تلك الأحكام جزمًا من غير احتياج إلى مرجّح ألبتّة، فهذا هو كشف الحجاب عن هذه المسألة.

قوله[3] بعد ذلك: ﴿لَوْ كَانَتِ الإِرَادَةُ تُرَجِّحُ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ لَكَانَ صَانِعُ العَالَمِ مُوجِبًا بِالذَّاتِ، لَا فَاعِلًا مُخْتَارًا﴾

قلنا: الموجب بالذات هو الذي يجب أثره بالنظر إلى ذاته، لا بالنظر إلى صفاته، والفاعل المختار هو الذي لا يجب صدور أثر عنه بالنظر إلى ذاته، بل بالنظر إلى صفاته، والوجوب هاهنا إنما نشأ عن الصفات، لا عن الذات، فيكون المؤثر على هذا التقدير فاعلًا مختارًا، لا موجِبًا بالذات.

قوله[4]: ﴿الشُّبْهَةُ الأُولَى: كُلُّ مَنْ قَصَدَ إِلَى إِيجَادِ شَيْءٍ فَلَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الفِعْلُ أَوْلَى فِي اعْتِقَادِهِ مِنْ تَرْكِهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ تَحْصُلْ هَذِهِ الأَوْلَوِيَّةُ فِي اعْتِقَادِهِ لَكَانَ الفِعْلُ وَالتَّرْكُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ سِيَّانَ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ امْتَنَعَ كَوْنُهُ

(1) في (غ): فكون
(2) في (غ): الترجيح
(3) راجع الأربعين (ص 144)
(4) راجع الأربعين (ص 145)

مُرَجِّحًا لِلْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ، لِأَنَّ حُصُولَ التَّرْجِيحِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ مُحَالٌ ﴾

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يستويا بالنسبة إليه، وتتعلَّقَ إرادَتُه بالإيجاد مِن غير مرجّح للإرادة في ذلك الفعل؛ لِمَا تقدَّم أنّ الإرادة يَجِبُ لها لذاتها استغناؤُها عن المرجّحات في الترجيح.

قوله[1] في الشبهة الثانية: ﴿ **لَوْ كَانَ مُرِيدًا لَكَانَ بِإِرَادَةٍ حَادِثَةٍ، وَهَذَا مُحَالٌ، فَذَاكَ مُحَالٌ، لِأَنَّ القَصْدَ إِلَى الإِيجَادِ مُمْتَنِعٌ حُصُولُهُ، إِلَّا عِنْدَ ذَلِكَ الإِيجَادِ، لِأَنَّ مَنْ عَزَمَ عَلَى أَنْ يَفْعَلَ بُكْرَةَ الغَدِ، ثُمَّ جَلَسَ فِي بَيْتٍ مُظْلِمٍ لَا يُمَيِّزُ فِيهِ بَيْنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَاسْتَمَرَّ ذَلِكَ العَزْمُ فِي قَلْبِهِ إِلَى أَنْ جَاءَ الغَدُ وَلَمْ يَعْلَمْ مَجِيئَهُ فَإِنَّهُ لَا يَصِيرُ قَاصِداً إِلَى الفِعْلِ** ﴾

قلنا: لا نسلم أنه لا يصير قاصدًا إلى الفعل، بل هو قاصدٌ للفعل في هذا الزمان الحاضر المجهول له حضورُه لأنّ إرادته ما زالت متعلِّقةً به، وإنما المنفيُّ العلمُ بحضوره[2]، ولا يلزم من انتفاء العلم بحضور زمان المراد أن لا يكون الإنسان مريدًا لذلك المراد.

قوله[3] في الشبهة الرابعة: ﴿ **لَوْ كَانَ تَعَالَى مُرِيدًا بِإِرَادَةٍ قَدِيمَةٍ لَكَانَ حُصُولُ الفِعْلِ فِي ذَلِكَ الوَقْتِ المُعَيَّنِ مِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ الإِرَادَةِ، وَتِلْكَ الإِرَادَةُ القَدِيمَةُ مُمْتَنِعَةُ التَّغَيُّرِ وَالزَّوَالِ، وَلَازِمُ اللَّازِمِ لَازِمٌ، فَيَكُونُ عَدَمُ وُقُوعِ ذَلِكَ الفِعْلِ فِي ذَلِكَ الوَقْتِ المُعَيَّنِ مُمْتَنِعًا، فَيَكُونُ صَانِعُ العَالَمِ مُوجِبًا بِالذَّاتِ، لَا فَاعِلًا بِالاخْتِيَارِ** ﴾

قلنا: قد تقدم أن الذي يجب أثره لأجل صفاته - لا لأجل ذاته - لا يكون

(1) راجع الأربعين (ص 145)
(2) في (غ): وإنما العلم بحضوره هو المنفي
(3) راجع الأربعين (ص 146)

موجبًا بالذات، بل الموجب بالذات هو الذي يجب أثره لذاته لا لصفاته، فلا يلزم من وجوب الأثر لتعلق الإرادة القديمة به أن يكون المؤثر موجبًا بالذات.

قوله[1]: ﴿ إِذَا كَانَتِ الإِرَادَةُ قَدِيمَةً، وَوُجِدَ ذَلِكَ الفِعْلُ، لَا تَبْقَى الإِرَادَةُ مُتَعَلِّقَةً بِإِيجَادِهِ لِأَنَّ إِيجَادَ الـمَوْجُودِ مُحَالٌ، فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ التَّعَلُّقُ قَدِيمًا لَزِمَ عَدَمُ القَدِيمِ، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾

قُلْنَا: التَّعلق من باب النِّسَب والإضافات، وهي ليست وجودية في الخارج، وعدم القديم إنما هو محال فيما هو موجود. سلَّمنَا أن التعلُّقَ وجوديٌّ، وأن عدمه محال، لكن الإرادة تتعلق بالمراد في الزمان المعين، وهذا المفهوم - وهو كونها تعلقت به في زمانه المعين - لم يرتفع ألبتة ولا بطل في نفسه، وإنما صدق عليه أن ذلك الزمان المعين كان مستقبلا ثم صار حاضرًا ثم صار ماضيًا، وفي الأحوال الثلاثة يشير إليه العقل بأنه متعلَّقُ الإرادة، فعلمنا أن ذلك المفهوم لم يبطل في نفسه، وإنما تغيرت عوارضه، وكما نقول إنه متعلَّقُ القدرة ومنسوب إليها، وكذلك إذا علم الله تعالى أن زيدًا سيوجد ثم صار ذلك الوجود حاليا أو ماضيا لا يبطل كون حصول الوجود لزيد متعلَّق القدرة ولا متعلَّق العلم.

* * *

(1) راجع الأربعين (ص 147)

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةَ عَشْرَةَ
فِي كَوْنِهِ تعَالَى حَيًّا

قوله[1]: ﴿ قَالَ أَبُو الحُسَيْنِ: دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ ذَاتَهُ تَعَالَى مُخَالِفَةٌ لِسَائِرِ الذَّوَاتِ لِنَفْسِ ذَاتِهِ المَخْصُوصَةِ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ صِفَةُ العَالِمِيَّةِ وَالقَادِرِيَّةِ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مُعَلَّلَةً بِذَاتِهِ المَخْصُوصَةِ دُونَ الحَيَاةِ ﴾

قلنا: اختلاف الذوات في حقائقها يمنع من وجوب بالاشتراك في اللوازم[2]، ويوجب المخالفة في بعض اللوازم، ولا يوجب انقلاب الحقائق، فالسواد والبياض لما اختلفا بذاتيهما لم يجب اشتراكهما في جملة اللوازم حتى يكون السواد يفرّق البصر كالبياض، والبياض يجمع البصر كالسواد، بل وجب اختلافهما في هذين اللازمين، ولم يجز لاختلاف ذاتيهما أن تنقلب حقيقة الجوهر وتصيرَ مستغنيةً عن الحيز، وأن لا يبقى مضادًّا للحركة السكون، ولا يتغير لاختلافهما حكم عقلي.

كذلك الحياة حكم عقلي فلا ينتقض هذا الحكم العقلي باعتبار ذات واجب الوجود سبحانه وتعالى وإن كانت مخالفة لسائر الحقائق، كما أن العلم مضاد للجهل وملزوم للخبر أمر ثابت له لذاته، فلم يجوِّز العَقْلُ انتفاءَ ذلك عنه وأن لا يقوما بذات الله تعالى لذلك، كذلك اشتراط الحياة في العلم، فعلمنا أن اختلاف الحقائق في عدم اشتراكها في جملة اللوازم، لا في بعض الأحكام العقلية وانقلاب الخواص الذاتية.

قوله[3]: ﴿ وَالمُعْتَمَدُ لَنَا أَنْ نَقُولَ: قَوْلُكُمْ: الحَيُّ هُوَ الَّذِي لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَعْلَمَ وَيَقْدِرَ، هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى نَفْيِ الامْتِنَاعِ، وَالامْتِنَاعُ سَلْبٌ، فَنَفْيُ الامتِنَاعِ سَلْبُ السَّلْبِ، فَيَكُونُ ثُبُوتًا ﴾

---

(1) راجع الأربعين (ص 149)
(2) في (غ): قلنا: اختلاف في صفاتها لا يمنع من وجوب الاشتراك في اللوازم.
(3) راجع الأربعين (ص 149)

قلنا: الامتناع والوجوب والإمكان نسب ذهنية وإضافات عقلية لا وجود لها في الأعيان، بل العقل يتصور الوجود والعدم ويتصور المعلوم، فإذا أضاف إليه الوجود وسلب عنه إضافة العدم كان المعلوم واجب الوجود، وإن أضاف إليه العدم وأحال إضافة الوجود كان هذا المعلوم هو المستحيل، وإن جوّز الإضافتين عليه كان الممكن.

فظهر أن الوجوب والامتناع والإمكان كلها نسب وإضافات، فتكون أضدادا لا نقائض، لأن حالة غفلة الذهن عن القضاء بهذه الإضافات تبطل هذه النسب الثلاث، فجاز أن ترتفع كلها أو بعضها ولا يتحقق أمر ثبوتي، فإنَّ قَبْلَ وجود العالَم لم يكن ثم شيء من الأضداد، وما لزم من القضاء بارتفاع الأضداد قبل وجود العالم أن يكون واقعًا ثبوتيا، بل الثابت حينئذ العدم المحض والنفي الصرف.

بل هذه المقدمة لا تصدق إلا بين النقيضين إذا رُفِعَ العدم منهما تعين الثبوت، أو بين الضدين الذين لا ثالث لهما بشرط بقاء المحال كالحركة والسكون والعلم والجهل والحياة والموت، فإنه يلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر، وهذا بشرط بقاء المحل، وأما مع فرض رفعه فيرتفع الجميع ولا يبقى إلا العدم المحض، كما قبل وجود العالَم.

* * *

المَسْأَلَةُ الخَامِسَةَ عَشْرَةَ
فِي إِثْبَاتِ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى عِلْماً وَقُدْرَةً

قوله[1]: ﴿ وَالَّذِي نَدَّعِيهِ وَنَقُولُهُ أَنَّهُ لَابُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ الذَّاتِ، وَلَابُدَّ مِنْ إِثْبَاتِ النِّسْبَةِ وَالإِضَافَةِ وَهِيَ المُسَمَّاةُ بِالشُّعُورِ وَبِالعِلْمِ، فَأَمَّا إِثْبَاتُ سَائِرِ الأُمُورِ فَذَلِكَ مِمَّا لَا نَدَّعِيهِ وَلَا نَتَعَرَّضُ لَهُ ﴾

قلنا: هذه النسبة قد ادَّعيتَ أنها وجودية، وكلُّ معنًى وجوديٍّ قامَ بمحَلٍّ فلابُدَّ أن تَثْبُتَ نِسْبَةٌ لِمَحَلِّهِ وهي اختصاصُه به دون غيره، فهذه النسبة هي التي يسمونها بالعالِمية، ومن حيث إن هذه النسبة شعور يجب أن يكون لها بالمشعور اختصاص وإلا لم يكن معلوماً أولى من غيره، وهذا المخصوص هو المسمى بالتعلق، فظهر أن القول بإثبات العلم والعالِمية والتعلق أمر ضروري لابد منه، فلا معنى للاقتصار على أصل الشعور.

قوله[2] في حُجَج الفلاسفة: ﴿ وَاجِبُ الوُجُودِ لِذَاتِهِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه يمتنع أن يكون أكْثَرَ من واحِدٍ، بل صفاتُ الله تعالى كُلُّ واحدة منها واجبُ الوجود، وهي واجباتٌ متلازمة يمتنِعُ انفكاكُها عقلًا.

قوله[3] بعد ذلك: ﴿ فَالصِّفَةُ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الذَّاتِ، وَالمُفْتَقِرُ إِلَى الغَيْرِ مُمْكِنٌ ﴾

قلنا: الصفةُ يَجِبُ قيامُها بالموصوف، ويستحيلُ عليها الاستقلالُ بنفسها، فإنْ

(1) الأربعين (ص 150)
(2) راجع الأربعين (ص 152)
(3) الأربعين (ص 152)

عَنَيْتُمْ بالافتقار هذَا القَدْرَ فمسلَّمٌ، لكن العبارَة رَدِيئَةٌ[1]، ولا يلزم منه الإمكان، فالافتقار على هذا التقدير في القيام، لا في الوجود، ولا يلزم من الافتقار إلى الغَيْرِ في القيام الافتقارُ إليه في الوجود؛ لأنَّ العرَضَ مفتَقِرٌ للجوهر في قيامه ولا يفتقر إليه في وُجودِه، بل هو مُسْتَغْنٍ عنه في وجوده، وإنما وجودُه من الله تعالى.

فظهر أنه لا يلزم من مطلق الافتقار الإمكانُ، فبطل قولكم: «وَكُلُّ مُفْتَقِرٍ مُمْكِنٌ»، بل المفتقرُ إلى الغَيْرِ قد يكون باعتبار تركيبه كافتقار المركَّبِ إلى أجزائه، أو باعتبارِ قيامه كافتقار الصفة إلى الموصوف، أو باعتبار وجوده كافتقار الأثَرِ إلى المؤثِّر، وهذا هو الممكن من جهة كونه مفتقراً، أما المفتقر من حيثُ القيامُ فقد يكون ممكناً كما في العرَض، وقد يكون واجباً كما في صفات الله تعالى، ونحن ما علمنا كون العرض ممكنا من جهة أنه مفتقر للجوهر، بل من جهة أخرى[2]، فالافتقار حينئذ أعم، والإمكان أخص، والاستدلال بالأعم على الأخص غير مستقيم.

قوله[3] في حُجَج المعتزلة: ﴿ إِنَّمَا يَتَمَيَّزُ الحَالُّ عَنِ المَحَلِّ بِسَبَبِ حُصُولِ الحَالِّ تَبعاً لِلمَحَلِّ فِي الحَيِّزِ، وَالمَحَلُّ حَاصِلٌ فِيهِ عَلَى سَبِيلِ الأَصَالَةِ[4]، وَأَمَّا فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى فَذَاتُهُ غَيرُ مُخْتَصَّةٍ بِالمَكَانِ وَالجِهَةِ أَصْلاً، فَلَمْ يَحْصُلِ التَّفَاوُتُ بَيْنَ الصِّفَةِ وَالمَوْصُوفِ مِنْ هَذَا الوَجْهِ، وَحِينَئِذٍ لَمْ يَكُنْ جَعْلُ أَحَدِهِمَا مَوْصُوفاً وَالآخَرِ صِفَةً أَوْلَى مِنَ العَكْسِ، فَيَلْزَمُ كَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَوْصُوفاً بِالآخَرِ وَصِفَةً لَهُ، وَذَلِكَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه لا فَرْقَ بين الحالِّ والمحَلِّ إلا تبعيَّة الحالِّ في الحيِّز ومتبُوعِيَّة

(1) والحقّ أن إطلاق الافتقار على صفات الله ولو مَع قَصْد معنى صحيحٌ كالتلازم في العلم والوجود ممنوعٌ؛ لأنه لفظ يقتضي لغةً وعُرْفًا الحدوثَ والإمكانَ، إذ الافتقار إلى الغير يقتضي أن المفتقرَ يفيدُه الغيرُ الوجودَ فيكونِ حادثًا، وكل حادث ممكنٌ. وأهل الحقّ يمنعون الحدوث والإمكان في صفات الله تعالى، بل وجودُها واجبٌ يستحيل في العقل عدمُه، وهي غنيةٌ عن الفاعل أزلا وأبدًا.

(2) وهي انعدامه بعد وجوده.

(3) الأربعين (ص 152)

(4) في (ل): الإضافة

المَحَلّ، لأن النَّفْسَ حالّةٌ في البدن عندنا وعندكم، وهي غيرُ محتاجة له في الحيز، أما في حالة الحياة فلأنها جواهر شفافة سارية[1] في البدن مستقلة بأحيازها، وأما بعد الممات فلأنها مفارِقة، والمفارَقةُ تستلزم عدم التبعية في الحيز.

ولئن سلّمنا أنّ هذا النقض غير وارد، لكن لا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمُه في نفسه، ولا يلزم من عدم الدال عدم المدلول، ولعل ثم[2] فروقا لا نشعر بها.

قوله[3] في الشبهة الرابعة: ﴿ **القِدَمُ وَصْفٌ ثُبُوتِيٌّ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ العَدَمِ السَّابِقِ، وَنَفْيُ النَّفْيِ ثُبُوتٌ** ﴾

قلنا: القِدَمُ والحدوثُ من باب النِّسَبِ والإضافات لأنّ القدم عبارة عن سَلْبِ الأولية، فهي نسبة بين ما لا يزال وبين الأزلية[4]، والحدوث عبارة عن ثبوت الأولية، فهو نسبة بين الوجود المتجدد والأولية، والنسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان حتى يكون القِدَمُ جزء القديم أو لازماً له.

قوله[5] في الخامسة: ﴿ **لَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى عَالِماً بِالعِلْمِ قَادِراً بِالقُدْرَةِ لَكَانَ عِلْمُهُ وَقُدْرَتُهُ وَحَيَاتُهُ وَذَاتُهُ مَوْجُودَات مُتَغَايِرَة، فَيَكُونُ هَذَا قَوْلًا بِقُدَمَاء مُتَغَايِرَة، وَذَلِكَ كُفْرٌ بِإِجْمَاعِ المُسْلِمِينَ** ﴾

قلنا: إن أردتم بالمغايرة ما يمكن مفارقته في الزمان أو المكان على ما هو مسمى «الغير» لغةً فذلك لا يلزم عن القول بالصفات، فإنا لم ندع فيها ما يوجِبُ الافتراقَ، بل ادعيناها متلازمة. وإن عنيتم بالمغايرة مجرد تباين الشيئين في المعقولية فلا نسلم أن هذا كفر بإجماع المسلمين، بل هو عين مذهب أهل الحق.

---

(1) في (ل): سايرة
(2) ليست في (ل)
(3) الأربعين (ص 152)
(4) فهي نسبة... الأزلية: ليس في (ل)
(5) الأربعين (ص 153)

قوله[1] في السادسة: ﴿ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَفَّرَ النَّصَارَى فِي قَوْلِهِ: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: 73]، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَفَّرَهُمْ بِأَنَّهُمْ أَثْبَتُوا ذَوَاتاً ثَلَاثاً قَائِمَةً بِأَنْفُسِهَا، أَوْ ذَوَاتاً مَوْصُوفَةً بِصِفَاتٍ مُتَبَايِنَةٍ، وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّ النَّصَارَى لَا يُثْبِتُونَ ذَوَاتاً قَائِمَةً بِأَنْفُسِهَا، فَتَعَيَّنَ الْقِسْمُ الثَّانِي ﴾

قلنا: لا نكفرهم لأنهم أثبتوا ذواتاً قائمةً بأنفسها[2] ولا موصوفة، بل بقِسْمٍ ثالث وهو نسبته ـ سبحانه وتعالى ـ إلى الولادة، وأن له مماثلا في ملكه من جهة أنهم جعلوه ثلاثة، وهو مماثل لنفسه، فيكون الواحد مثالا[3] لنفسه، فيكون له مثلان، ومن جهة أنهم حكموا بحلوله في الحوادث، وذلك قاض بحدوثه، ولوجوه كثيرة من أباطيلهم وهذياناتهم غير ما ذكرتموه، تعالى الله عما يقول المبطلون علوّاً كبيراً.

وما ذكرناه ليس من هذا القبيل، فلا يلزم أهل الحق ما لَزِمهم، بل أثبتوا ذاتا واحدة منعوتة بصفات الكمال ونعوت الجلال، مبرّأةً من النقائص، وهذا هو المهيع الحق والقول الصدق.

قوله[4] في الشُّبْهة الثالثة: ﴿ لَوْ كَانَ عَالِماً بِالعِلْمِ لَكَانَ إِمَّا أَنْ يَعْلَمَ ذَلِكَ العِلْمَ بِنَفْسِ[5] ذَلِكَ العِلْمِ أَوْ بِعِلْمٍ آخَرَ، وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ عَالِماً بِالشَّيْءِ نِسْبَةٌ مَخْصُوصَةٌ بَيْنَ العَالِمِ وَالمَعْلُومِ، وَالنِّسْبَةُ لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا بَيْنَ اثْنَيْنِ، فَالشَّيْءُ الوَاحِدُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَالِماً بِنَفْسِهِ ﴾

قلنا: العِلْمُ مخالِفٌ لسائر الحقائق لذاته[6]، فَجَازَ أن يتعلق بنفسه من غير تعدد، ولا يتعلق بغيره إلا مع التعدد. ونظيره الخبر؛ يتعلق بغيره بشرط التعدد، ويتعلق

(1) الأربعين (ص 153)
(2) ليست في (ل)
(3) في (ل): أمثالا
(4) الأربعين (ص 155)
(5) ليست في (ل)
(6) في (ل): بذاته

بنفسه من غير تعدد، ولا محال أن تختص حقيقة مخالفة لسائر الحقائق بحكم لا يوجد لغيرها، فإن هذا هو شأن الحقائق المختلفة.

قوله[1] في الشبهة الأولى من شُبَهِ نَفْي القدرة: **﴿ الْقُدْرَةُ فِي الشَّاهِدِ مُخْتَلِفَةٌ، وَهِيَ مَعَ اخْتِلَافِهَا مُشْتَرِكَةٌ فِي أَنَّهَا لَا تَصْلُحُ لِخَلْقِ الْجِسْمِ، وَهَذَا الْحُكْمُ الْمُشْتَرَكُ لَابُدَّ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَهُمَا، وَلَا مُشْتَرَكَ بَيْنَهُمَا إِلَّا كَوْنُهَا قُدَراً، وَإِذَا كَانَ كَوْنُهَا قُدَراً عِلَّةً لِأَنْ لَا تَكُونَ صَالِحَةً لِخَلْقِ الْجِسْمِ وَجَبَ فِي كُلِّ مَا كَانَ قُدْرَةً أَنْ لَا تَكُونَ صَالِحَةً لِخَلْقِ الْجِسْمِ، فَلَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى قَادِراً بِالْقُدْرَةِ لَوَجَبَ أَنْ لَا يَقْدِرَ عَلَى خَلْقِ الْجِسْمِ، وَاللَّازِمُ مُحَالٌ، فَالْمَلْزُومُ مِثْلُهُ ﴾**

قلنا: لفظ القدرة موضوع لغةً للوصف الذي يتأتى به الفعلُ، كسباً أو إيجاداً، فهذا القَيْدُ العامُّ هو المسمَّى بالقدرة عند العرب، وفي اصطلاح الأصوليين هو لفظ مشترك بين معنيين:

- أحدهما: ما يصلح للكسب، وهو معنى قولهم: للعبد قدرة.
- وإلى ما يصلح للتأثير والإيجاد، وهو معنى قولهم: لِلَّهِ تعالى قُدرَةٌ.

وإذا تباينت الحقائق فلا يلزم من اشتراك قدرة العباد في علة عدم الصلاحية لخلق الجسم أن يحصل ذلك المشترَك في قدرة الله تعالى.

سلَّمنا استواء الحقائق في مفهوم قولنا قدرة، لكن عدم الصلاحية لخلق الجسم أمكن تعليله بعدم[2] علة الصلاحية للجسم لأن عدم العلة علة لعدم المعلول، فجاز أن تكون قدرة الله تعالى مشاركة لهذه القدرة في معنى عام، ويكون لكل واحد منهما خصوص، فيكون خصوص[3] قدرة الله تعالى هو علة للصلاحية، فلا جرم لَمَّا

(1) الأربعين (ص 155)
(2) في (ل): لعدم
(3) ليست في (ل)

عُدِمَ ذلك الخصوص من قدرة العباد عُدِمَت الصلاحية، أو يكون خصوص قدرة العباد مانعاً من الصلاحية، والموجب العقلي قد يتأخر عنه أثره لقيام مانع، كما يتعذر إيجادُ الممكن في الأزل لقيام مانع وهو الأزل، وإذا جاز أن يكون خصوص قدرة العباد مانعا فلا جرم لَـمَّا انتفى هذا الخصوص من قدرة الله تعالى ترتَّب على المقتضي العقلي أثرُه، فكانت قدرة الله تعالى صالحة لإيجاد الجسم، وقدرة العباد غير صالحة لإيجاده.

أو نقول: الافتقار في التعليل[1] إنما يحتاج إليه في الأمور الموجودة أو الناشئة عن المعاني الموجودة على القول بالأحوال، وأمّا عدم الصلاحية لخلق الأجسام فنَفْيٌ محْضٌ، والنفيُ المحْضُ لا يحتاج إلى عِلَّة، لا سيما عدمٌ مستمِرٌّ من الأزل بذاته إلى الأبد وهو عدمُ خلقنا للجسم، فإنه معدوم أزلًا وأبداً.

قوله[2] في الجواب عن الشبهة الأولى للمعتزلة في العلم: ﴿ إِنَّ هَذِهِ الشُّبْهَةَ مُتَنَاقِضَةٌ لِأَنَّكُمْ جَعَلْتُمْ كَوْنَ العَالِمِيَّةِ وَاجِبَةً عِلَّةً لِئَلَّا تَكُونَ مُعَلَّلَةً، وَكَوْنُهَا غَيْرَ مُعَلَّلَةٍ أَمْرٌ وَاجِبٌ عِنْدَكُمْ، فَإِذَا عَلَّلْتُمْ كَوْنَهَا غَيْرَ مُعَلَّلَةٍ بِكَوْنِهَا وَاجِبَةً فَقَدْ عَلَّلْتُمُ الوَاجِبَ، وَذَلِكَ مُتَنَاقِضٌ ﴾

قلنا: ليس تعليل عدم التعليل بكون العالِمية واجبةً تعليلا[3] على التحقيق، بل هو بيان الدليل الدال على عدم التعليل، والدليل ليس علة للمدلول وإلا لكانت الواجبات والمستحيلات كلها معللةً، فإنا نقيم الأدلة على وجوب كل واجب واستحالة كل مستحيل ومع ذلك لم يلزم أن يكون شيء منها معلَّلاً.

قوله[4] في الجواب عن الشبهة الثالثة: ﴿ كَوْنُ الجِسْمِ حَاصِلًا فِي الحَيِّزِ هُوَ

(1) في (ل): للتعليل
(2) الأربعين (ص 156)
(3) ليست في (ل)
(4) الأربعين (ص 157)

المُسَمَّى بِالكَائِنِيَّةِ، وَهِيَ صِفَةٌ حَالَّةٌ فِي الجِسْمِ قَائِمَةٌ بِهِ، فَلَوْ كَانَ الحُلُولُ عِبَارَةً عَنْ كَوْنِ الحَالِّ فِي الحَيِّزِ تَبَعاً لِحُصُولِ مَحَلِّهِ فِيهِ لَزِمَ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الكَائِنِيَّةُ حَاصِلَةً فِي الحَيِّزِ تَبَعاً لِحُصُولِ ذَلِكَ الجِسْمِ فِيهِ، فَيَكُونُ كَوْنُ الجِسْمِ مَوْصُوفاً بِكَوْنِهِ حَاصِلاً فِي هَذَا الحَيِّزِ مَشْرُوطاً بِحُصُولٍ آخَرَ لِهَذَا الجِسْمِ فِي هَذَا الحَيِّزِ، ثُمَّ الكَلَامُ فِي ذَلِكَ الحُصُولِ كَالكَلَامِ فِي الأَوَّلِ، فَيَكُونُ الجِسْمُ حَاصِلاً فِي الحَيِّزِ مِرَاراً لَا نِهَايَةَ لَهَا دَفْعَةً وَاحِدَةً، وَهُوَ مُحَالٌ، فَثَبَتَ أَنَّ هَذَا التَّفْسِيرَ بَاطِلٌ ﴿

قلنا: القاعدة أن المختلفات لا يجب اشتراكُها في جملة اللوازم، والكَوْنُ عرَضٌ مخالِفٌ بذاته لسائر الأعراض، فجاز أن تكون جملة الأعراض تابعة لكون الجوهر في الحيز، ولا يكون الكون تابعاً، وكما نقول: إن الأعراض كلها مشروطة بوجود محلها، والوجود في نفسه عرَضٌ ليس مشروطاً بوجود آخر وإلا لزم الدور أو التسلسل، بل لا يُشترَط في قيام الوجود بالمحل وجود المحل وإن اشترط وجوده في غيره، فجاز أن تكون سائرُ الأعراض في قيامها بالجوهر تابعةً للكون[1]، ولا يكون الكون تابعا للكون.

قوله[2] في الجواب عن الشُّبهة الرابعة: ﴾ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ القِدَمَ مَفْهُومٌ ثُبُوتِيٌّ. قَوْلُهُمْ: القِدَمُ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ العَدَمِ السَّابِقِ ﴿.

ثم قال: ﴾ لَا نُسَلِّمُ، بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ كَوْنِ الشَّيْءِ مَسْبُوقاً بِذَلِكَ العَدَمِ، وَكَوْنُهُ مَسْبُوقاً أَمْرٌ وُجُودِيٌّ ﴿

قلنا: المسبوقيةُ مِن النِّسَب والإضافات، كالتقدُّم والتأخُّر والمَعِيَّة والفوقِيّة والتَّحتيّة، والنِّسَبُ والإضافات عدَميّةٌ، فلا تستقيمُ دعوى كونِ المسبوقيةِ وُجوديةً.

---

(1) في (ل): لكونه
(2) الأربعين (ص 157)

قوله[1]: ﴿العِلْمُ المُتَعَلِّقُ بِكَوْنِ السَّوَادِ ضِدَّ البَيَاضِ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ العِلْمُ بِعَيْنِهِ مُتَعَلِّقاً بِالسَّوَادِ وَالبَيَاضِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ العِلْمُ مُتَعَلِّقاً بِالسَّوَادِ وَالبَيَاضِ فَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ مُتَعَلِّقاً بِالمُضَادَّةِ بَيْنَ السَّوَادِ وَالبَيَاضِ، بَلْ أَقْصَى مَا فِي البَابِ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقاً بِالمُضَادَّةِ، وَنَحْنُ لَا نَلْزِمُ الكَلَامَ فِي العِلْمِ المُتَعَلِّقِ بِالمُضَادَّةِ، بَلْ فِي العِلْمِ المُتَعَلِّقِ بِمُضَادَّةِ السَّوَادِ وَالبَيَاضِ﴾

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون هاهنا ثلاثة علوم متلازمة، وهي: العلم بالسواد، والعلم بالبياض، والعلم بالمضادة، ويكون هذا ثالثا مشروطا بالأولين، فلا يكون علم واحد متعلقا بثلاثة أشياء، بل ثلاثة[2] علوم بثلاثة أشياء، فلا يحصل المطلوب.

★ ★ ★

---

(1) الأربعين (ص 159)

(2) في (ل): ثلاث

المَسْأَلَةُ السَّادِسَةَ عَشْرَةَ
فِي أَنَّهُ تَعَالَى سَمِيعٌ بَصِيرٌ

قوله[1]: ﴿ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ سَمْعُهُ وَبَصَرُهُ قَدِيمَيْنِ، لِأَنَّ العَالَمَ كَانَ مَعْدُوماً فِي الأَزَلِ، وَرُؤْيَةُ المَعْدُومِ وَسَمَاعُهُ مُحَالٌ ﴾

قلنا: البصر يتعلق بكل موجود قديماً كان أو حادثاً، والسمع يتعلق بالكلام لسانيا كان أو نفسانيا، والله تعالى في الأزل يسمَعُ كلامه النفساني ويُبصِرُ ذاته وصفاته، فما وُجِدَ سمعٌ ولا بصرٌ بدون متعلّقٍ، فاندفعت الشُّبهَة.

قوله[2] في الجواب عن كلام الخصمِ في الشُّبْهَة: ﴿ السَّمْعُ وَالبَصَرُ صِفَتَانِ مُعَدَّتَانِ[3] لِإِدْرَاكِ المَسْمُوعَاتِ وَالمُبْصَرَاتِ عِنْدَ وُجُودِهَا، فَالتَّغَيُّرُ فِي المَسْمُوعِ وَالمُبْصَرِ، لَا فِي السَّمْعِ وَالبَصَرِ ﴾

قلنا: السمع والبصر من باب العلم والإدراك[4]، وعلم أو إدراك بغير معلوم أو مدرَك محالٌ، فلا يستقيم اعتقادُ وجود هاتين الصفتين بدون متعلّق وأنهما قابلتان للتعلق، وليس السمع والبصر كالقدرة؛ فإنّ القدرة للقادر كآلة له يحصل بها الإيجاد، كالسيف يحصل به القطع، والقلم يحصل به الكتابة، وليس من لوازمها التعلُّقُ، بل قابلية التعلق، وأما العلم والسمع والبصر والإرادة فواجبةُ التعلق بما تصْلُحُ له، فلذلك كان مذهب أهل الحقِّ أن كل شيء بقضاء الله وقدَرِه، وقد فرغ الله تعالى من تقدير كل شيء في الأزل، فباعتبار هذا التقرير[5] تنقسم الصفات

---

(1) راجع الأربعين (ص 166)
(2) راجع الأربعين (ص 166)
(3) في الأربعين: مستعدتان (ص 166)
(4) يعني أن بين العلم والسمع والبصر تفرقةً نوعيةً، فيكون العلم حقيقة، وكل من السمع والبصر حقيقة أخرى وإن كان الجميعُ داخلا تحت جنس الإدراك، مثال ذلك أن الإنسان والفرس حقيقتان متباينتان وإن دخلا معاً تحت جنس الحيوان. (قاله العلامة اليوسي في حاشيته على شرح السنوسي على الكبرى، مخ/ص241)
(5) في (غ): التقسيم.

الربانية ثلاثة أقسام:

- قِسْمٌ لا متعلَّقَ له كالحياة.

- وقِسْمٌ ليس من لوازمه التعلُّقُ، بل صلاحية التعلُّقِ وهو القدرة.

- وقِسْمٌ من لوازمه التعلُّقُ بالفِعْل وهو العلم والسمع والبصر والإرادة والكلام؛ فإن الكلام أيضا لا يوجد غَيْرَ متعلِّقٍ، فالأَمْرُ والنهي بالمأمور والمنهي، والخبرُ متعلِّقٌ بالمخبَرِ عنه.

* **تَنْبِيهٌ:**

ينبني على هذه القاعدة تفضيلٌ بين الصفات، فنقول: ما له متعلَّقٌ أَفْضَلُ مِمّا لا متعلَّق له لأنها فضيلةٌ في تلك الصفة، فيكون العِلْمُ أفضَلَ من الحياة مِن جهة أن له متعلَّقا، وتكون الحياة أفضل من العلم من جهة[1] أنها شرطٌ متوقَّفٌ عليها، والمتوقَّفُ عليه أفضل من المتوقِّف، ويكون ما تعلُّقُه بالفِعْل أفضل مما هو بالصّلاحية، فيكون العلم أفضلَ من القدرة من جهة أنّ تَعلُّقَهُ بالفِعل، ففضيلته لازمةُ الوقوع، وتكون القدرة أفضل منه من جهة أنها مؤثِّرَةٌ متبوعَةٌ، والعلمُ غيرُ مؤثِّرٍ تابعٌ لمعلومه، وما هو غيرُ تابع لمتعلَّقِه أفضل مما هو تابعٌ، ويكون الخبَرُ والعِلْمُ أفضلَ من السمع والبصر لتَعَلُّقِهما بالموجود والمعدوم والواجب والممكن والمستحيل، واختصاصِ السمع والبصر بالموجودات، ويكون البصَرُ أفضل من السمع[2] لتعلُّقِه بكُلِّ موجود، كانَ واجبًا أو ممكنًا، واختصاصِ السمع بالكلام.

فأَعَمُّ الصفات تعلُّقاً بالفِعْلِ: العِلْمُ، والخبَرُ، ثم الإرادةُ لاختصاص تعَلُّقِها بالوجود والعدَم الممكن، ويكون السمع والبصر أفضل من القدرة لتعلقهما بالواجب والممكن واختصاص القدرة بالممكن.

* * *

(1) أن له متعلق... جهة: ليس في (ل)

(2) ليست في (ل)

المَسْأَلَةُ السَّابِعَةَ عَشْرَةَ
فِي كَوْنِ اللهِ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا

قَوْلُهُ[1]: ﴿ إِنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ بِالإِيمَانِ مَنْ عَلِمَ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ، فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مُرِيدًا لِلْإِيمَانِ مِنْهُ، لِأَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِأَنَّ خِلَافَ المَعْلُومِ مُمْتَنِعُ الوُقُوعِ، وَكُلُّ مَا كَانَ مُمْتَنِعَ الوُقُوعِ لَا يَكُونُ مُرَادَ الوُقُوعِ، فَلَمَّا تَحَقَّقَ الأَمْرُ مَعَ عَدَمِ الإِرَادَةِ عَلِمْنَا أَنَّ مَاهِيَّةَ الطَّلَبِ مُغَايِرَةٌ لِلْإِرَادَةِ ﴾

قُلْنَا: عند المعتزلة كلُّ طاعةٍ اللهُ تعالى مريدٌ لها، فاللهُ تعالى عندهم يعلم أنه مريدٌ للإيمان مِن زَيْدٍ، وأنه بعد ذلك لا يفعل ذلك المراد، فتعلُّقُ العلم حينئذ بعدم فعل المرادِ مشروطٌ بتعلُّقِ الإرادة بالمراد المتروك للعَبْدِ، وشرط الشيء لا ينافيه. نعم، لو كان العلم متعلقا بعدم الإيمان من العبد قبل تعلق الإرادة امتنع تعلقها حينئذ، لكن الأمر عندهم ليس كذلك.

ونظيرُ قولهم قولنا نحن: إنّ عِلْمَ الله تعالى بأن زيدًا يَتْرُك ما وَجَبَ عليه فرعٌ عن الإيجاب عليه، فكما أن العلم بعدم إيمان زيد لا يمنعُ الوجوبَ لكونه تابعًا له، فكذلك لا يمنع العلمُ بالعدمِ تعلُّقَ الإرادة عندهم.

قوله[2] في الحجة الثانية: ﴿ قَدْ يُوجَدُ الأَمْرُ بِدُونِ الإِرَادَةِ إِذَا أَمَرَ السُّلْطَانُ زَيْدًا أَنْ يَأْمُرَ عَمْرًا بِشَيْءٍ وَكَانَ زَيْدٌ كَارِهًا لِلْمَأْمُورِ بِهِ ﴾

قلنا: النزاع إنما هو في الطلبِ النفسانيّ، وزَيْدٌ هاهنا إنما هو مخبِرٌ عن السلطان بأنه يأمر عمرًا، لا أنه قام به طلبٌ نفساني متعلِّقٌ بفِعْلِ عمرٍو، والخَبَرُ غيرُ الطلب، ومتفقٌ على مغايرته للإرادة، إنما النزاع في الطلب.

---

(1) راجع الأربعين (ص169)

(2) راجع الأربعين (ص169)

قوله[1]: ﴿ وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ إِذَا ضَرَبَ عَبْدَهُ فَشَكَى العَبْدُ ذَلِكَ لِلسُّلْطَانِ، فَقَالَ السُّلْطَانُ لَهُ: لِمَ ضَرَبْتَ عَبْدَكَ؟ فَقَالَ: لِأَنَّهُ لَا يُطِيعُنِي، ثُمَّ أَرَادَ تَمْهِيدَ عُذْرِهِ عِنْدَ المَلِكِ فَقَالَ لِلْعَبْدِ بِحَضْرَةِ المَلِكِ: افْعَلْ كَذَا، فَالأَمْرُ قَدْ حَصَلَ مِنَ السَّيِّدِ هَاهُنَا بِدُونِ الإِرَادَةِ، بَلْ هُوَ مُرِيدٌ لِتَرْكِ المَأْمُورِ بِهِ لِيَتَمَهَّدَ عُذْرُهُ عِنْدَ المَلِكِ ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ وجودَ الطلب النفساني في حقِّ السَّيِّدِ، بل صدورَ ما يُوهِمُ الطلبَ. والنزاعُ إنما هو في الطلب النفساني، لا فيما يُوهِمُهُ.

قوله[2]: ﴿ إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَخْبَرَ عَنْ أَبِي جَهْلٍ وَأَبِي لَهَبٍ أَنَّهُمَا لَا يُؤْمِنَانِ، وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُرِيدُ صُدُورَ الإِيمَانِ مِنْهُمَا لِأَنَّ مِنْ لَوَازِمِ صُدُورِ الإِيمَانِ مِنْهُمَا دُخُولَ الخُلْفِ فِي كَلَامِ اللهِ تَعَالَى، وَمُرِيدُ الشَّيْءِ مُرِيدٌ لِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِهِ، فَثَبَتَ أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا كَانَ يُرِيدُ الإِيمَانَ مِنْهُمَا، مَعَ أَنَّهُ كَانَ يَأْمُرُهُمَا بِالإِيمَانِ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ الله تعالى أخبر عن عدم إيمانهما، بَلْ[3] تُوُهِّمَ ذلك من قوله تعالى ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: 1]، إلى قوله: ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: 3]، مع أنّ التَّبَّ الخسرانُ، ومن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]، وقال المفسرون: المراد جماعة معيَّنون منهم أبو لهب، فليس هذا بلازم لأن الخسارة من دخول[4] النار قد يكون بسبب كبائر يقترفها أبو لهب بعد إيمانه فيدخل النار بها، ثم يدخل الجنة بعد ذلك بإيمانه، ومن دخل النار بالكبائر صح أن يقال في حقه خسِرَ.

وأما الآية الأخرى فإنها عموم قُطِعَ بتخصيصه لإيمان بعض من كان كافراً

(1) راجع الأربعين (ص169)
(2) راجع الأربعين (ص169)
(3) في (ت): فإن
(4) في (ت) و (ل): وصول

بعد نزول هذه الآية، وما زال الناس في زمانه عَلَيْهِ السَّلَامُ يدخلون في دين الله أفواجًا، فما تعين أبو جهل ولا أبو لهب لعدم التخصيص، فلذلك يحسن أمرهما بالإيمان[1]، ولذلك أجمعنا على أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يدعو إلى الإيمان أهلَ الأرض كافّةً مع النص الصريح في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: 103] ، لكن لَـمَّا لم يتعيَّن حزبُ الكفر المخبَر عنه بتحتيم الكفر لا جَرَم كان يدعو الناس كافة مع جزمه بأن أكثرهم لا يؤمن، وليس المحسِّن لذلك إلا عدم التعيين، فكذلك في هذين الشخصين لعدم تعذّر إرادتهما من النص.

سلَّمْنا عدَمَ تعذُّرِ إرادتهما من النصِّ، لكن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُخبِرٌ عن الله، لا يكلِّفُ أحدًا من قِبَل نفْسِه، والخبر غير الإرادة اتفاقًا، وإنما النزاع في الطلب النفساني.

سَلَّمنا أنه طالب لإيمانهما، لكن لا نُسَلِّمُ أنّ الطالبَ للشيء طالبٌ لِمَا هو مِن لوازمه، ويدل عليه وجوه:

. الأوَّل: أن من اللوازم ما يكون مَغْفولًا عنه حال تصور الملزومات، ولذلك انقسمت اللوازم في دلالة الالتزام إلى الجلية والخفية، فثبتت دلالة الالتزام في الجلية دون الخفية، واستلزام الخبر لاستحالة وقوع نقيض متعلَّقه من الأمور النظرية، فجاز أن يكون مغفولا عنه.

. وثانيها: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «**وَدَدْتُ أَنْ أُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَأُقْتَل ثُمَّ أَحْيَ فَأُقْتَل ثُمَّ أَحْيَ فَأُقْتَل**»[2]، مع أن من لوازم قتله عليه السلام ذنب عظيم من أكبر الكبائر وهو قتله عليه السلام من أيدي الكفار، مع أنهم مخاطبون بفروع الشرع، فقد تمنى عليه السلام موته على الشهادة مع أن من لوازمه هذه الكبيرة

(1) في (ت) و (ل): بالطلب

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التمني، باب من جاء في التمني ومن تمنى الشهادة.

العظيمة، فلو كان مريد الشيء مريدًا للوازمه لكان عليه السلام مريدًا لوقوع الكبائر ومخالفة الله تعالى بقَتْلِ أنبيائه، وذلك مستحيل على منصبه عليه السلام.

وثالثها: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يأمر أمراءه بعَقْدِ الجِزْيَة وتَرْكِ القَتْلِ، مع أن من لوازم عقد الجزية البقاءَ على الكفر، فلو كان المريد للشيء مريدًا لما هو من لوازمه لكان المريد لعقد الجزية مريدًا للكفر، وإرادة الكفر[1] كفر عند الأشعري رحمة الله عليه.

فعلمنا أنه لا يصح أن يقال: المريدُ للشيء مريدٌ لما هو من لوازمه مطلقا، بل قد يكون كذلك، وقد لا يكون، ولعل ما نحن فيه من قبيل ما لا يكون، فلا يكون هذا المحذور لازمًا.

قوله[2]: ﴿ وَأَمَّا حُصُولُ الإِرَادَةِ بِدُونِ الأَمْرِ، فَلِأَنَّ الإِنْسَانَ قَدْ يُصَرِّحُ بِذَلِكَ وَيَقُولُ: أُرِيدُ مِنْكَ أَنْ تَفْعَلَ هَذَا، إِلَّا أَنِّي لَا آمُرُكَ بِهِ ﴾

قلنا: لا نسَلِّمُ أنَّ الأمْرَ المعنيَّ في هذا المقام هو الأمرُ النفسانيُّ، بل اللِّسَانيُّ، ويكون معنى الكلام: أريدُ منك هذا الفِعْلَ، ولا أُسْمِعُكَ عبارةً تدل عليه، فنحن نمنع صحةَ هذا المثال، إلا على هذا التفسير.

قوله[3]: ﴿ ثَبَتَ عِنْدَنَا مِنْ جَمِيعِ الأَنْبِيَاءِ ـ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ـ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى آمِرٌ وَنَاهٍ لِعِبَادِهِ، فَذَلِكَ الأَمْرُ وَالنَّهْيُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ بَابِ الأَلْفَاظِ وَالعِبَارَاتِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ المَعَانِي، فَإِنْ كَانَ مِنْ بَابِ الأَلْفَاظِ فَتِلْكَ الأَلْفَاظُ لَابُدَّ وَأَنْ تَكُونَ دَالَّةً عَلَى المَعَانِي، وَتِلْكَ المَعَانِي إِمَّا أَنْ تَكُونَ هِيَ الإِرَادَاتُ وَالاعْتِقَادَاتُ، أَوْ مُغَايِرَةً لَهَا، لَا جَائِزٌ أَنْ تَكُونَ هِيَ الإِرَادَاتِ وَالاعْتِقَادَاتِ

(1) في (غ): وإرادته لبقاء الكفر
(2) راجع الأربعين (ص169)
(3) راجع الأربعين (ص172)

لِأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الأَمْرَ قَدْ يُوجَدُ بِدُونِ الإِرَادَةِ، وَالخَبَرُ قَدْ يُوجَدُ بِدُونِ الاعْتِقَادِ، فَثَبَتَ أَنَّ مَدْلُولَ هَذِهِ الصِّيغَةِ مَعْنًى وَرَاءَ الاعْتِقَادَاتِ وَالإِرَادَاتِ ﴾

قلنا: لِمَ لا يكون ما حكاه الأنبياء - عَلَيْهِم السَّلَامُ - عن الله تعالى راجعا للإرادة كما يقوله الخصم؟! سلَّمنا أنه ليس راجعًا للإرادة، لكن لا نسلم أن الأمر يوجد بدون الإرادة، وقد تقدم الكلام عليه.

قوله[1] في المقام الثالث وهو أن صفة الكلام قائمة بذات الله تعالى: **﴿ إِنْ كَانَتْ هَذِهِ الصِّفَةُ قَائِمَةً بِغَيْرِهِ فَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ هَذَا الكَلَامَ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى، وَمِنَ المُحَالِ أَنْ تَحْصُلَ صِفَةُ الشَّيْءِ لَا فِيهِ بَلْ فِي غَيْرِهِ، وَالَّذِي يَقُولُهُ المُعْتَزِلَةُ مِنْ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كَلَامُهُ قَائِمًا بِغَيْرِهِ فَلَيْسَ مِنْ هَذَا لِأَنَّهُمْ فَسَّرُوا الكَلَامَ القَائِمَ بِغَيْرِهِ بِأَنَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ أَصْوَاتًا وَحُرُوفًا دَالَّةً بِالوَضْعِ وَالاصْطِلَاحِ عَلَى كَوْنِهِ تَعَالَى مُرِيدًا لِبَعْضِ الأَشْيَاءِ وَكَارِهًا لِبَعْضِهَا، فَهَذَا غَيْرُ مُمْتَنِعٍ أَلْبَتَّةَ. أَمَّا نَحْنُ فِي هَذَا المَقَامِ فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ خَلَقَ الأَلْفَاظَ دَالَّةً عَلَى الطَّلَبِ، وَبَيَّنَّا أَنَّ مَدْلُولَهَا لَا يَكُونُ هُوَ الإِرَادَةَ، وَلَابُدَّ أَنْ تَكُونَ مَعَهُ صِفَةٌ أُخْرَى قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى مَدْلُولَةٌ لِهَذِهِ الأَلْفَاظِ ﴾**

قلنا: إذا جوَّزنا تسميتَهُ تعالى متكلّمًا باعتبار أصوات قامت بغيره، والأصوات معنًى من المعاني، فإنّ الأمّةَ مجمعةٌ على أن كلام الله تعالى مقروء بالألسنة في القرآن وسائر الكتب، والمقروء بالألسنة إنما هو أصوات قائمة بغير الله تعالى، وقد سمي متكلما باعتبارها اتفاقًا، إنما النزاع في كونه متكلّما بمعنى آخر.

فإذا ثبت حينئذ أن المشتق للمحل يثبت بدون المشتق منه، فتكون هذه الصفة المدلولة للألفاظ هي معنى من المعاني، لجاز أن يسمى الله تعالى متكلّمًا باعتبارها وهي صفة قائمة بغيره، ولا فرق بين البابين، فلا يلزم من كونها ليست

(1) راجع الأربعين (ص172، 173)

أصواتًا وجوبُ قيامها بالذات الموصوفة بالمشتَق من لفظها، بل هذه مصادرة على المطلوب من غير دليل، واعتمادٌ في البرهان على الفرق، وهو قولكم: «إن هذه الصفة ليست ألفاظا»، والمختلفات قد تشترك في بعض اللوازم، فجازَ أن تكون هذه الصفة التي هي مدلولة الأصوات مشاركة للأصوات في عدم قيامها بالمحل الذي صدق عليه المشتق منها، فلا تكون قائمة بالذات.

قوله[1] في المقام الرابع: ﴿ **كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى وَاحِدٌ، وَهُوَ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَخَبَرٌ**»، قال: «**وَتَحْقِيقُ الكَلَامِ فِيهِ يَرْجِعُ إِلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ وَهُوَ أَنَّ الكَلَامَ كُلَّهُ خَبَرٌ لِأَنَّ الأَمْرَ عِبَارَةٌ عَنْ تَعْرِيفِ الغَيْرِ أَنَّهُ لَوْ فَعَلَهُ لَصَارَ مُسْتَحِقًّا لِلْمَدْحِ، وَلَوْ تَرَكَهُ لَصَارَ مُسْتَحِقًّا لِلذَّمِّ، وَكَذَا القَوْلُ فِي النَّهْيِ** ﴾

قلنا: لو كان كلام الله تعالى كله يرجع إلى الخبر كما اختاره من شذ من الأصحاب، والقاعدة أنَّ: كل ما هو من لوازم الأعم فهو من لوازم الأخص، فلما لزم الحيوان أنه حساس ومتحرك بالإرادة لزم كل نوع من أنواعه أنه كذلك، ولَـمَّا لزم الجسم أنه متحيز وقابل للأعراض لزم كل نوع من أنواعه كذلك، فلو كان المشترك بين الأمر والنهي هو الخبر، والخبر من لوازمه قبول التصديق والتكذيب، لكان قبول التصديق والتكذيب من لوازم الأمر والنهي، لكن التصديق والتكذيب لا يدخلان الأمر والنهي، فلا يكونان مشتركين في الخبر.

ولأن من لوازم الخبر تقرُّرَ مخبَره ماضيا أو حاليًا أو مستقبلا، وليس من لوازم الأمر والنهي وقوع المأمور ولا المنهي ألبتة، بل الحق في هذه المسألة أن نقول: الخبر والأمر والنهي تشترك كلها فيما هو أعم من الخبر الذي هو الكلام، وتختلف باختلاف متعلقاته، فإن تعلق بترجيح الفعل كان أمرًا، أو بترجيح الترك كان نهيًا، أو تابعا لوقوع الشيء في زمانه كان خبرًا، وهو من حيث هو هو لا خبرٌ ولا أمرٌ ولا نهيٌ.

---

(1) راجع الأربعين (ص 173)

ونظيره الخبر واحد في نفسه، وهو وعد ووعيد وبشارة ونذارة، وتختلف أسماؤه بمتعلَّقاته، فإن تعلق بالخبر من جهة المخبِر سمي وعدًا، أو من جهة غيره سمي بِشارة، أو بالمكروه من جهة المخبِر سمي وعيدًا، أو من جهة غير المخبِر سُمي إنذارًا، وهو من حيث هو هو لا وعد ولا وعيد ولا بشارة ولا نذارة، بل هو من حيث هو هو منقسم إلى هذه الأربعة.

وكذلك الكلام ينقسم بحسب متعلَّقاتِه إلى أقسامه، وليس واحدًا منها، ويكون قبول الصدق والكذب من لوازم أحد أقسامه، لا من لوازمه، فتندفع المحالات المذكورة، وتصح المسألة على وجه لا ينكر العقل شيئا منها.

فإن قيل: نحن لا نعقل من الكلام غير الخبر والأمر والنهي وتوابعها من الاستفهام والنداء والترجي والتمني والقسَم، أمَّا شيء آخر وراء ذلك مشترك بينهما فغير معقول، فأنتم حينئذ تثبتون[1] لله تعالى من الصفات ما لا يعقل.

قلنا: بل لا نثبت[2] إلا معقولا لجميع العقلاء، وبيانه من حيث الإجمال والتفصيل، أما الإجمال فنقول: الكلام النفساني: هو الذي إذا عبر عنه بلفظ حسن السكوت عليه بين المتخاطبين. وأما البيان التفصيلي فنقول: الخبر: إسنادُ المخبَر به إلى المخبَر عنه، والأمر: إسناد المطلوب إلى المطلوب منه، والنهي: إسناد طلب الترك للمنهي، والقَسَمُ: إسناد التعظيم والتأكيد للغير إلى المقسَم به، والنداء: إسناد طلب الحضور إلى المنادى، فقد اشتركت هذه كلها في هذا الإسناد الخاص الذي يفيد السامع اللفظ المعبر به عنه، وهو مباين للإسناد المضاف للمضاف إليه نحو: غلام زيد، ولإسناد الصفة للموصوف نحو: هذا زيد الكاتب، فإن هذه الإسنادات لو نطق[3] بلفظها لم يحسن السكوت عليه، فهذا الإسناد الخاص هو مرادنا بالكلام النفساني، ومراد الأخطل بقوله:

---

(1) في (ت): تنسبون
(2) في (ت): ننسب
(3) في (غ): لفظ

إِنَّ الكَلَامَ لَفِي الفُؤَادِ وَإِنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلَا

وهو المعقول لكل عاقل في قوله: «زيدٌ يقدِرُ على التعبير عمَّا في نفسه بلسانه في المناظرات وغيرها».

وإذا ظهر أن مرادنا أمر معقول لسائر العقلاء، وهو هذا الإسناد الخاص الذي بيناه، فنقول: هذا الإسناد إن كان يجب وقوع متعلَّقه فهو الخبرُ، وإن لم يجب فهو الطلب وما في معناه من القسَم والاستفهام والنداء، ثم الطلب إن كان في للفعل فهو الأمر، أو للترك فهو النهي.

فظهر أن هذا الإسناد الخاص يمكن تقسيمه وتنويعه[1] بحسب متعلَّقه، كما نقسم الخبر إلى الوعد والوعيد والبشارة والنذارة، وأنه حقيقة واحدة في نفسه، وإنما أتاه التعدد[2] من جهة متعلَّقه، كما يتعدد العلم لمتعلَّقه، ويظهر أن ما قلناه في غاية الظهور، لا أنه غير معقول.

قوله[3] في الشُّبْهَةِ الأولى: ﴿ **القُرْآنُ ذِكْرٌ، وَكُلُّ ذِكْرٍ مُحْدَثٌ، فَالقُرْآنُ مُحْدَثٌ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ القُرْآنَ ذِكْرٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾** [ص: 1]، **﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾** [الأنبياء: 50]، **﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾** [الزخرف: 44]. **وَأَمَّا أَنَّ كُلَّ ذِكْرٍ مُحْدَثٌ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ الأَنْبِيَاءِ: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾** [الأنبياء: 2]، **وَفِي سُورَةِ الشُّعَرَاءِ: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾** [الشعراء: 5] ﴾

قلنا: عن هذه الشُّبهة جوابان:

ـ **الأوَّلُ**: أن هذه الشبهة مركبة من الشكل الأول، ومن شرط إنتاجه أن

---

(1) في (ت): وتفريعه
(2) في (غ): والتعدد إنما أتاه
(3) راجع الأربعين (ص 173، 174)

تكون الصغرى موجبة، والكبرى كلية، والكبرى هاهنا ليس كلية. بيانه أن قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: 2] لا يدل على أن كُلَّ ذِكْرٍ مُحْدَثٌ، بل يدل على أن بعض الذكر ليس بمحدث، فإن قولنا: «ما يأتيك من رجل صالح» يقتضي أن بعض الرجال ليس بصالح، وإلا لم يكن في التقييد فائدة، أو نقول: ﴿ذِكْرٍ﴾ نكرةٌ في سياق الإثبات فلا تعم، وكذلك القول في الآية الأخرى.

فعلم أن الآيتين إنما تقتضيان أن هناك ذكرًا من الأذكار محدثًا، فتكون جزئية، فلا ينتج هذا التركيب شيئا، لأنا لو قلنا: كل خنزير لحم، وبعض اللحم مباح، صدقت المقدمتان، ولا ينتج: كل خنزير مباح، ولا: بعض الخنزير مباح. نعم لو كانت الآيتان تقتضيان أن كل ذكر محدَث أنتج.

- **الجَوَابُ الثَّانِي**: أن نقول: كل حقيقة فلها أربع وجودات: وجودٌ في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان. بيانه أنّ الفرس مثلا يصدق على الفرس الكائنة في الإسطبل[1] فيقال: هذه فرس، ويصدق على الصورة الذهنية فيقال خطر لي اليوم فرس، فتسمى الصورة الذهنية الخاطرة في الذهن فرسا، ويصدق على اللفظ الدال عليها، فيقال فرس وزنه فعل، وفرس ثلاثة أحرف، ويصدق على الحروف الكتابية فيقال: كتبت فرسا بالحبر ورأيت فرسا بخط «ابن البواب».

فصدقت على ما في الأعيان لوجوب صدق الشيء على نفسه، وعلى الصورة العقلية لكونها علما متعلقة بها، وعلى اللفظ اللساني لكونه دالا عليها، وعلى الحروف الكتابية لكونها دالة على الأصوات الدالة على الفرس[2].

وكل حقيقة تُتصور فيها هذه الأربع وجودات، فكذلك كلام الله تعالى قائم

---

(1) في (غ): الفرس الواقفة في اصطبلها

(2) في (ت) و (ل): الدالة عليها

بذاته سبحانه وتعالى، وهو محفوظ في الصدور، ومقروء بالألسنة، ومكتوب في المصاحف، وليس ذلك تعددًا لحقيقةٍ ولا انتقالًا منها، بل كل حقيقة كذلك كما تقدم.

إذا ظهر أن كلام الله تعالى يصدق على هذه الأربعة، فاعلم أن واحدًا منها قديم وهو القائم بذاته تعالى، والثلاثة الأخر محدَثةٌ صفاتٌ لخلقه قائمة بهم، فإنها علومهم وأصواتهم وكتاباتهم، وهي كلها محدثة، وحينئذ يصدق أن كلام الله تعالى قديم وليس بقديم، ومحدث وليس بمحدث، ونزل إلينا وما نزل إلينا، وهو قائم بذات الله تعالى وليس قائمًا به، وهو قائم بخلقه وليس قائمًا بهم، وهو في اللوح المحفوظ وليس فيه، وهو كلام جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ وليس كلامه، وهو كلام سيد المرسلين وليس كلامه، وهو كلامنا وليس كلامنا.

فعلى هذه الاعتبارات تحمل الآيات الدالة على الحدوث نحو ما تقدم، والآية الدالة على كونه كلام جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ۝﴾ [التكوير: 19 – 20]، فإن أكثر العلماء في هذه الآية على أن المراد جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ، والقليل على أن المراد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والآية الدالة على أنه كلام سيِّد المرسلين في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ۝ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ۝﴾ [الحاقة: 40– 42]، فإن أكثر العلماء على أن المراد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

والفرق أن الأولى قُرِنَت بما يناسب جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ من قوله تعالى: ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ۝﴾ [التكوير: 20]، وشأنه القوة على الخسف بالمدائن وغير ذلك، والآية الأخرى قرنت بما يناسب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾، ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ﴾، والذي نُسب إلى هذين الوصفين إنما هو رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من جهة ما افترى عليه المشركون بذلك وبغيره، ولم يتعرضوا لجبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ بذلك.

ويصدق عليه أنه منزل نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1]، وقوله: ﴿نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ [النحل: 102]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر: 9]، وغير ذلك، وأنه غير منزل، فإنّ القائم بذات الله تعالى هو الكلام النفساني، فيستحيل عليه النزول.

ويستحيل قيام الثلاثة الأخر بذات الله تعالى، والذي في اللوح المحفوظ هو الحروف، فيستحيل أن يكون فيه الكلام النفساني، ويمكن قيام العلوم به إن كان حيا، ويمكن قيام الأصوات به مطلقا، لكن اعتقاد ذلك موقوف على ورود السمع به، ولم يرد.

والذي وصف به جبريلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ورسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الآيتين هو الأصوات، وعلى هذا التقرير لا يشكل عليك بعد ذلك شيء من الكتاب ولا من السُّنة، وتُصوِّر الجمع بين السمعيات والعقليات وسائر الاعتبارات، ولا يشكل شيء ألبتة[1].

* **سُؤَالٌ:**

إذا كان القرآن الموصوف بالنزول هو الحروف والأصوات، كيف يصدق عليه أنه نزل إلينا مع أن الأصوات لا تبقى زمانين ونزولها فرع بقائها؟ ولأن الأصوات أعراض، والأعراض لا تنتقل في الأحياز، والنزول انتقال في الأحياز.

* **جوابُهُ:**

النازلُ في الحقيقة إنما هو جبريلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وسمي القرآن نازلًا من باب إطلاق ما يستحقه الموصوفُ على الصفة على سبيل المجاز والاستعارة لأن أصواته صفة له.

(1) في (غ): ولا يبقى إشكال أبتة

* فائدة:

المسموع للمشرك في قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: 6] هو الأصوات، دون الكلام النفساني وإلا لكان المشركُ أفضلَ مَن جماعة الأنبياء عليهم السلام؛ لقوله تعالى في حق الأنبياء: ﴿مِنْهُم مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: 253]، و«مِنْ» للتبعيض، فيكون بعضهم لم يسمع كلام الله، وكلهم سمعوا الكلام بمعنى الألفاظ من التوراة وغيرها من الكتب، فالمسلوب عن البعض إنما هو سماع الكلام النفساني ومخاطبة الله تعالى به من غير توسط، كما خاطب به موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وأسمعه إياه من غير واسطة، ولذلك اختص واشتهر بتسميته بالكليم.

سؤال: كيف يمكن سماع الكلام النفساني ونحن لا نجد أنفسنا قادرين إلا على سماع الأصوات، والكلام النفساني ليس بأصوات؟

جوابه: إنا نعني بالسماع ما عنيناه برؤية الله تعالى يوم القيامة، وهو حصول علم جليّ، أجلى من مطلق العلم الضروري، يقوم بنا متعلِّقا بذات الله تعالى وصفاته إن كان رؤيةً، أو بكلامه فقط إن كان سمعًا.

ويدلنا على إمكان ذلك أن أحدنا يعلم بالضرورة قيام الطلب والإخبارات والأحاديث بذات غيره، ويعلم أن بواطن الناس لا تعرى عن ذلك، يعلم ذلك علما ضروريا، ويعلم ذلك أيضا من نفسه بالضرورة، ويجد اطلاعه على الأحاديث القائمة بنفسه أجلى من الاطلاع على الأحاديث القائمة بغيره، فقد تُصور وجودُ إدراك أجلى من العلم الضروري قائم بنا متعلق بالكلام النفسي.

وأيضا نجد أنفسنا نخاطب غيرنا في المنام، ونسمع مخاطبتنا له سماعا أجلى من العلوم الضرورية العقلية، ونجزم بأن ذلك الكلام المسموع ليس أصواتا وإلا لسمع الجالس بإزاء النائم، ولأن الضرورة حاصلة بأن اللسان لم يتحرك حينئذ، فيتعين أن يكون ذلك الكلام قائما بأنفسنا دون ألسنتنا، فقد سمعنا الكلام النفساني وأدركناه إدراكا أجلى من الضروريات والعقليات، ولا نعني بالسماع إلا ذلك.

فإذا ثبت أنه متصوَّر واقعٌ، فخَلْقُ مِثْلِه في حقِّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ متعلّقا بكلام الله تعالى القائم بذاته ممكن، وقد دل السمعُ عليه، فيجب اعتقادُه، ويمتنع تأويله، ولا تبقى معارضة العقل له.

قوله[1] في الشبهة الثانية: ﴿ تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]، جُمْلَةٌ مِنْ شَرْطٍ وَجَزَاءٍ، فَالشَّرْطُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾، وَالجَزَاءُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿نَقُولَ لَهُ﴾، وَالجَزَاءُ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مُتَأَخِّرًا عَنِ الشَّرْطِ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى مُتَأَخِّرًا عَنْ إِرَادَتِهِ، وَالـمُتَأَخِّرُ عَنِ الغَيْرِ مُحْدَثٌ، فَيَكُونُ القَوْلُ مُحْدَثًا.

وَلِأَنَّ الفَاءَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَيَكُونُ﴾ فَاءُ التَّعْقِيبِ، فَيَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الـمُكَوَّنُ حَاصِلًا عَقِبَ قَوْلِهِ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ، وَيَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى مُقَدَّمًا عَلَى الـمُكَوَّنِ مِنْ غَيْرِ فَصْلٍ، وَالـمُتَقَدِّمُ عَلَى الـمُحْدَثِ بِزَمَانٍ وَاحِدٍ يَكُونُ مُحْدَثًا ﴾

قلنا: عن هذه الشبهة جوابان:

- **الجواب الأول**: الشرطُ يجب تقدُّمه على المشروط بالذات، وقد يتقدم بالزمان وقد لا يتقدم، لكن اللازم هو القسم الأول فقط، ولذلك نقول: حياة الله تعالى شرط لعلمه، وليست متقدمة بالزمان وإلا لزم حدوث العلم، وإرادة الله تعالى مشروطة بعلمه، وليست متأخرة بالزمان وإلا لزم حدوثها وهو محال، وصفات الله تعالى مشروطة بذاته، وليست متقدمة[2] بالزمان.

إذا تقرر أن اللازم عن الشرط إنما هو التقدم بالذات، دون الزمان، سقطت الشبهة، فإنَّ تأخر الكلام عن الإرادة بالذات دون الزمان ليس محالًا.

---

(1) الأربعين (ص174)

(2) في (ت) و(ل): مشروطة

وأما قوله تعالى: ﴿فَيَكُونُ﴾ فقد قالت جماعة من العلماء: إن «الفاء» تقتضي التعقيب بحسب الإمكان، كقولهم: دخلت بغداد فالبصرة، مع تطاول المدة، وقد قيل في قول «أبي علي الفارسي» في «الإيضاح»: إنّ «ثُمَّ» أشدُّ تراخيًا من «الفاء»، يدل على أن «الفاء» تكون للتراخي أيضا، لكن «ثُمَّ» أشدُّ. ولقوله تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: 14]، مع أن بين كل طَوْرٍ وطَوْرٍ مِن أطوار النُّطفة أربعين يوما كما جاء في الحديث الصحيح.

إذا تقرر أنها إنما تقتضي التعقيب بحسب الإمكان، فيكون المكوَّنُ هاهنا متأخرا عن الإرادة بحسب الإمكان من الأزل إلى ما لا يزال حتى يمكن وقوعه، ولا محال حينئذ في مدلول الآية.

ـ الجواب الثاني أن نقول: الصحيح عند العلماء في هذه الآية صرفها عن ظاهرها، وأن المراد بها نوع من مجاز التشبيه، وهو أن الله تعالى شبَّه ترتُّبَ مقدوره ومراده على قدرته وإرادته بترتب المأمور على الأمر إذا تعقبه من غير فصل، ويقول تعالى: ما مثال ترتب مرادي على إرادتي إلا كما يترتب مأمور أحدكم على أمره من غير فصل، بخلاف مرادات البشر تتأخر إرادتَها وقد لا تقع ألبتة.

ويدل على هذا المجاز أن المعدوم لا تمكن مخاطبته حتى يقال له ﴿كُنْ﴾، ولو أمكنت مخاطبته فليس في الممكن ما يقتضي له إيجاد نفسه[1] حتى يقال ﴿كُنْ﴾، أي: أوجد نفسك، وتعذر الحقيقة أحد الأدلة الدالة على المجاز.

ويدل على المجاز أيضا رفعُ قوله تعالى: ﴿فَيَكُونُ﴾، ولو كان مُسبَّبًا عن قوله تعالى ﴿كُنْ﴾ لوجب النصبُ، كقولنا: «اتَّجِرْ فَتَرْبَحَ»، أما إذا رفعنا فقلنا: «فَتَرْبَحُ» فيكون معنى كلامنا: «أَنْتَ تَرْبَحُ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ، اتَّجَرْتَ أَمْ لَا».

فعلمنا حينئذ أن التكوّن ليس مسبَّبا عن القول، بل معنى الآية كما قال

(1) في (ت) و (ل): في الممكن إيجاده لنفسه

«سيبويه» رحمه الله: فهو يكون، أي: فيكون[1] في نفسه، ليس مسبَّباً عن القول، وإذا لم يكن القول سبباً للتكوين تعين حَمْلُه على معنًى صحيح، وهو ما ذكرناه.

فإن قيل: فعلى هذا كان يكون لفظ الآية: «أن يقال له كن فيكون»، ولا يكون بإضافة القول إلى الله تعالى.

قلنا: بل إضافته إلى الله تعالى تكفي في مجاز التشبيه لأن تعقب المأمورات الأوامر كلما عظم الآمر[2] يكون أشد رهبة منهم ورغبة فيما لديهم، فأضاف الله تعالى الأمر إليه ليكون أبلغ في تشبيه التعقيب بالتعقيب.

قوله[3] في الشبهة السادسة: **﴿ أَجْمَعَتِ[4] الأُمَّةُ عَلَى أَنَّ القُرْآنَ وَاحِدٌ، وَأَنَّهُ مُعْجِزٌ، وَكُلُّ مُعْجِزٍ مُحْدَثٌ[5]، فَالقُرْآنُ مُحْدَثٌ ﴾**

قلنا: لا نسلم إجماع الأمة على وحدة القرآن، فإن مذهب أهل الحق أن كلام الله تعالى قائم بذاته محفوظ في الصدور لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: 49]، مقروء بالألسنة لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: 6]، مكتوب في المصاحف لنَهْيِه عَلَيْهِ السَّلامُ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو، وهذه الأربعة مختلفة بالضرورة كما تقدم تقريره في الجواب عن الشبهة الأولى، فكيف يدعي إجماع الأمة على الوحدة؟!

قوله[6] في الشبهة الأولى في العقليات: **﴿ الأَمْرُ سَوَاءٌ قُلْنَا: إِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الأَصْوَاتِ وَالحُرُوفِ، أَوْ قُلْنَا: إِنَّهُ مَعْنًى قَائِمٌ بِالنَّفْسِ، فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ قَدِيماً؛**

---

(1) في (ل): يتكون

(2) في (غ): الآمرون

(3) راجع الأربعين (ص 174 ـ 175)

(4) في (غ): اجتمعت

(5) في (غ): معجزة وكل معجزة محدَثة.

(6) الأربعين (ص 175)

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ مَا كَانَ فِي الأَزَلِ مَأْمُورٌ وَلَا مَنْهِيٌّ، فَلَوْ حَصَلَ الأَمْرُ وَالنَّهْيُ مِنْ غَيْرِ حُصُولِ المَأْمُورِ وَالمَنْهِيِّ كَانَ سَفَهًا؛ لِأَنَّهُ لَوْ جَلَسَ أَحَدُنَا فِي بَيْتِهِ وَحْدَهُ يَقُولُ: يَا زَيْدُ قُمْ، يَا عَمْرُو اجْلِسْ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ أَحَدٌ، قَضَى كُلُّ عَاقِلٍ بِأَنَّهُ مَجْنُونٌ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ اسْتَحَالَ إِثْبَاتُهُ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى ﴿

قلنا: الجنون والسَّفهُ وجميع ما تشيرون إليه خاصٌّ بالكلام اللساني، دون النفساني؛ فإن الإنسان إذا حرَّكَ لسانَه ورفع صوتَهُ بألفاظ الأوامر والنواهي والإخبارات وليس بحضرته أحدٌ كان الأمرُ كما ذكرتموه، أمَّا إذا خلا الإنسان بنفسه وشرَع يُفَكِّرُ في العلوم ويقول: حُكْمُ الله تعلى في خَلْقِه كذا، ويجبُ أن يقوم بذاته مِنْ صفاته العُلا كذا، واللهُ تعالى يجب له كذا ويستحيل عليه كذا ويجوز عليه كذا، فهذه كلها إخبارات صحيحة ولا ينسب صاحبها إلى السَّفَهِ ولا إلى الجنون إذْ لم يكن بحضرته أحدٌ، بل العقلاء لا يقصدون الفكر في المعلومات إلا في الخلوات، ويجد الإنسان في نفسه[1] حال خلوته طلب إسراج دابته وبعث غلامه إلى ضيعته، ولا يُنسَبُ إلى سَفَهٍ ولا جنون بسبب شيء من ذلك. نعم لو صرح بذلك حال خلوته لزم السفه والجنون. فظهر أن المحال إنما يلزم في اللساني دون النفساني.

قوله[2] في هذه الشبهة: ﴿ **كَيْفَ يَحْسُنُ فِي العَقْلِ أَنْ يَقُولَ: ﴿يَا مُوسَى ۝ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾** [طه: 11 – 12] **مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَحَدٌ ﴿**

قلنا: لا يعلم حقائق هذه المعلومات إلا من تجردت بصيرته عن حجب الأزمان ونظر إلى هذه المعاني بما تستحقه لذواتها[3] ويعلم أن الأزمان من عوارضها اللاحقة لها، لا من ذاتياتها الملازمة، وذلك يحتاج إلى توفيق رباني ووفور نظر عقلي، وإلا فالناس محجوبون في العوائد المألوفة عن درك العلوم الخفية.

---

(1) في نفسه: ليس في (غ)
(2) الأربعين (ص 175)
(3) في (غ): لذاتها

وتقريره أن نقول: يمكننا أن نتصور ماهية الطلب مضافا إلى الزمان المستقبل قبل وقوع المطلوب، ومضافا إلى الزمان الحاضر حالة وقوع المطلوب، ومضافا إلى الزمان الماضي بعد وقوع المطلوب، ونعبر عن ذلك بقولنا: هذا مطلوب غدا، وهذا الواقع الآن هو متعلق الطلب، والفعل الواقع أمسِ هو مطلوب الله تعالى.

وإذا أمكنت[1] إضافة الطلب إلى كل واحد من الأزمنة الثلاثة على البدل فهو أعم منها، والأعم لا يستلزم الأخص، فالذي هو صفة الله تعالى من الطلب هو القدر العام الذي هو طلب خَلْع نَعْلَيْ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهذا الطلب هو كلام نفساني ليس بلساني، وهو الثابت في الأزل، فإذا حضر موسى عليه السلام خلق له لفظا في بعض مخلوقاته تعالى، إما جبريل أو في غيره يدله على تعلق هذا الطلب به، ولا محال في شيء من جميع ذلك.

قوله[2] في هذه الشبهة: ﴿ **لَوْ أَخْبَرَ فِي الأَزَلِ فَإِمَّا أَنْ يُخْبِرَ نَفْسَهُ، وَهُوَ عَبَثٌ، أَوْ غَيْرَهُ، وَلَا غَيْرَ حِينَئِذٍ** ﴾

قلنا: يخبر نفسه، والعبث ممنوع؛ فإنه قد تقدم أن أحدنا في خلواته يخبر نفسه بأنواع معلوماته ولا يقول أحد من العلماء إن ذلك عبث.

قوله[3] في هذه الشبهة: ﴿ **الأَمْرُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّلَبِ، وَتَحَقُّقُهُ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ مَنْ يُطْلَبُ مِنْهُ مُحَالٌ، بَلِ الَّذِي يَتَقَدَّمُ فِي حَقِّ الوَاحِدِ مِنَّا هُوَ العَزْمُ عَلَى الطَّلَبِ إِذَا وَجَدَ مَنْ يَطْلُبُ مِنْهُ، فَإِذَا وَجَدَ المَطْلُوبُ مِنْهُ فَحِينَئِذٍ يَطْلُبُ** ﴾

قلنا: لا نعني بالطلب إلا ما لو عبر سبحانه بصيغة الطلب انطبقت عليه، وهذه الحقيقة قد بينا فيما تقدم أنها غير الإرادة، ونحن نعلم وجودها[4] قبل وجود

(1) في (ت): أمكن
(2) الأربعين (ص 175)
(3) راجع الأربعين (ص 176)
(4) في (غ): وجوبها

المطلوب، ولذلك يجد أحدنا في نفسه طلب إسراج دابته، فإذا حضر غلامه عبر له عما كان في نفسه من غير زيادة تتجدد في النفس.

قوله[1] في هذه الشبهة: ﴿ مَعْنَى أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَيُوجَدُ إِخْبَارُهُ أَنَّ أُولَئِكَ الَّذِينَ سَيُوجَدُونَ إِذَا وُجِدُوا وَكَمُلَ عَقْلُهُمْ أَحْدَثَ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَنْوَاعًا مِنَ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ ﴾

قلنا: إن عنيتم بإحداث أنواع الأمر والنهي الطلبَ النفساني فممنوع لأنه قديم، بل معنى حدوث التكليف عند البلوغ وحصول الأسباب والشرائط وانتفاء الموانع أن الطلب النفسي القديم الأزلي يتعلق في الأزل بهذه الحالة، ولم توجد هذه الحالة إلا الآن لا قبل ذلك، فالحدوث والتجدد في متعلق الأمر والنهي، لا في نفس الأمر والنهي، فدعواكم الحدوث في نفس الأمر والنهي ممنوعة، وفي متعلقهما مسلَّمة[2] وليس هو محل النزاع.

قوله[3] في الشبهة الثانية: ﴿ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَ فِي القُرآنِ بِلَفْظِ المَاضِي فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: 1]، وَ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ﴾ [القدر: 1]، فَلَوْ كَانَ الإِخْبَارُ قَدِيمًا لَكَانَ الإِخْبَارُ فِي الأَزَلِ عَنْ شَيْءٍ مَضَى قَبْلَهُ، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ الأَزَلَ مَسْبُوقٌ بِالغَيْرِ، أَوْ يَكُونُ الخَبَرُ غَيْرَ مُطَابِقٍ، وَكِلَاهُمَا مُحَالٌ ﴾.

قلنا: قد تقدم أنه لابد في تحقيق هذه المعلومات من التجرد عن حُجُب العادات، واعتبارِ الأعيان غيرَ مستلزمةٍ لأشخاص الأزمان وإلا فيرجع العقل إلى دركات الجهالات خاسئا وهو حسير، بل نقول: صفة الله تعالى الواجبة له لذاته هو الخبر المتعلق بإرسال نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ونحن نعلم بالضرورة أن تعلق الإخبار

(1) راجع الأربعين (ص 176)
(2) مسلمة: ليس في (ت)
(3) راجع الأربعين (ص 176)

بالإرسال أعم من كونه باعتبار المستقبل أو الحال أو الماضي لصحة تقسيمه إلى الأزمنة الثلاثة، وثانيها أنا نخبر عن المستقبل بقولنا: سيرسل، وعن الحال بيرسل الآن، وعن الماضي بأرسل، ونقطع بأن هذه الألفاظ الثلاثة ليست مترادفة بل متباينة، وأن الأقسام الثلاثة مشتركة في الإخبار عن الإرسال، وأن الأعم لا يستلزم الأخص، فهذه كلها مقدمات ضرورية.

إذا تقررت هذه المطالب فنقول: صفة الله تعالى هي الإخبار عن الإرسال من حيث هو هو، ثم إن متعلق هذا الإخبار إن اقترن بالزمان المستقبل كانت الصيغة الدالة عليه: سنرسل، وإن اقترن بالحاضر كانت الصيغة الدالة عليه يُرسل الآن، أو بالماضي كانت الصيغة الدالة عليه أرسل، فمدلول الصيغة في الأحوال الثلاثة أخص مما هو صفة الله تعالى لأن كل واحد منها هو الإخبار بقَيْدِ زمان مخصوص، والإخبار بقيد أخص من مفهوم الإخبار، وهذه الثلاثة التي كل واحد منها أخص من صفة الله تعالى هي توصف بأنها لم تقع إذا كان المخبر عنه في المستقبل، أو واقع الآن أو وقع في الماضي.

فالمتغير[1] أبدا والمتبدل والموصوف بكونه صار ماضيا بعد أن كان مستقبلا هو الأخص، فنحن نسلم أن مدلولات الألفاظ متغيرة بتغيرها، ولا يلزم من ذلك تغير صفة الله تعالى، وأن صيغة «أرسلنا» لا تصدق في الأزل، بل ولا حالة الإرسال، بل بعد مضي الإرسال، ولا يلزم من ذلك محال؛ فإن هذه الألفاظ ليست صفة الله تعالى، ومدلولاتها أخص من صفة الله تعالى[2]، ولا يلزم من تغير الأخص تغير الأعم.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]، فإن القاعدة أن الشرط لا يكون إلا معدوما مستقبلا، فإذا قال القائل: «إن دخلت الدار فأنت طالق» فالمراد دخولٌ لم يدخل في الوجود بعد يتوقع

(1) في (غ): فالمعتبر
(2) ومدلولاتها... تعالى: ليس في (غ)

دخوله في المستقبل، وقد جعلته الإرادة شرطا بقوله: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾، فيقتضي عدم إرادة الله تعالى في الحال والماضي وتوقع وجودها في المستقبل، مع أن إرادة الله تعالى قديمة أزلية أبدية يستحيل عليها اتصافها بالعدم، وما ذاك إلا لأن صفة الله تعالى هي الإرادة من حيث هي إرادة، فإن كان متعلقها مضافا إلى الزمان المستقبل عُبِّر عن ذلك بـ«سَنُرِيدُ»، أو إلى الحال عبر عنه بـ«نُرِيدُ»، أو إلى الماضي عبر عنه بـ«أردتُ»، فمدلولات الألفاظ كل واحد منها أخص من صفات الله تعالى، فإن الصفة بِقَيْدِ أحد الأزمنة أخص من الصفة، ولا يلزم من عدم الأخص في الحال والماضي عدم الأعم، فكذلك مدلول صيغة الشرط أخص من صفة الله تعالى، ولا يلزم من كونه معدوما في الحال ويتجدد في الاستقبال أن تكون صفة الله تعالى التي هي الأعم متجددة أو محدثة، لعدم استلزام تغير الأخص لتغير الأعم، والأعم هو صفة الله تعالى وهو الإرادة من حيث هي هي، فلا توقِعَنَّكَ الألفاظ بغرورها في مهاوي الجهالات، بل تفطن لدقيق النظر في مسالك العِبَر يعظم قدرُكَ عند الله تعالى وعند خلقه من فحول العلماء وصدور الفقهاء[1].

قوله[2] في الشبهة الثالثة: ﴿لَوْ كَانَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى قَدِيمًا أَزَلِيًّا لَكَانَ بَاقِيًا أَبَدًا، لِأَنَّ مَا ثَبَتَ قِدَمُهُ اسْتَحَالَ عَدَمُهُ، فَيَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى لِزَيْدٍ: «صَلِّ صَلَاةَ الصُّبْحِ» بَاقِيًا بَعْدَ أَنْ صَلَّى الصُّبْحَ وَبَعْدَ مَوْتِهِ أَبَدَ الآبِدِينَ، وَذَلِكَ خِلَافُ الـمَعْقُولِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا أَمَرَ عَبْدَهُ بِفِعْلٍ مِنَ الأَفْعَالِ وَأَتَى بِذَلِكَ الفِعْلِ لَمْ يَبْقَ ذَلِكَ الأَمْرُ مُتَوَجِّهًا عَلَيْهِ، فَإِذَا ثَبَتَ زَوَالُ الأَمْرِ ثَبَتَ أَنَّهُ مُحْدَثٌ﴾

قلنا: طلب متعلق بالفعل بقَيْد الزمان المستقبل لأن الأمر والنهي والدعاء والشرط وجزاؤه والوعد والوعيد والترجي والتمني والإباحة لا تتعلق هذه الحقائق إلا بمعدومات مستقبلة.

---

(1) في (غ): النبهاء.
(2) راجع الأربعين (ص 176)

فإذا تقرر هذا فنقول: هاهنا ثلاثة أمور: أمر الله تعالى، وتعلقه بالصلاة المستقبلة، والصلاة المستقبلة، فإذا فُعِلَت الصلاة انعدم المتعلَّق وبطلت حقيقته لكونه صار ماضيا، والحقيقة تبطل لبطلان جزءها، أو نقول: إذا صارت الصلاة ماضية بطل التعلق، وعلى التقديرين لا يتطرق البطلان للأمر نفسه، بل الذي يعدم ويتغير التعلق والمتعلَّق بفتح اللام.

ونظير الكلام في ذلك العلمُ، فإن الله تعالى إذا علم أن زيدا سيوجد ثم وجد زيد فلو بقي العلمُ متعلقا بأنه سيوجد مع أنه وجد لزم عدم المطابقة، بل نقول: بطل ذلك المتعلَّق الذي هو الوجود بقَيْدِ الزمان المستقبل، وحدَث متعلَّقٌ آخر وهو الوجود بقَيْد الزمان الماضي، أو نقول: بطل التعلق في نفسه، وعلى التقديرين فالعلم في نفسه لم يتغير.

ونظير المَعْنَيَيْنِ في ذلك البصرُ، فإنّ أحدنا إذا نظر لزيد أمامه ثم إذَا نظر لعمرو وراءَه فإنَّ بصرَهُ كان متعلّقًا بزَيْدٍ ثم بطل ذلك التَّعلُّقُ وحدَثَ التعلُّقُ بعمرو، وأما المتعلَّق الذي هو زيد فباق على حاله، وإذا نظرنا إلى البرق فذهب البرق[1] ثم حدث برق آخر فنظرنا إليه فإن المتعلَّق الأوَّلَ الذي هو البرق الأولُ ذهب وكذلك تعلُّقُ البصَر به، وحدث تعلُّقٌ آخر ومتعلَّقٌ آخر وهو البرق الثاني مع حصول الجزم بأن بصرنا في الحالة الأولى هو عين بصرنا في الحالة الثانية، ولا يقول عاقل إن الله تعالى أعدم أعيننا في الحالة الثانية[2] وخلق لنا عيونا أخر[3] عند النظر الثاني.

فمن اتسع نظره في معرفة المتعلقات والمعاني المتعلقة بها والتعلقات التي بينهما، وعلم ما يصح عليه العدم وما لا يصح، سهل عليه هذا كله، وعلم أن صفات الله تعالى لا يتطرق إليها التغيير والزوال[4] وإن تغيرت متعلقاتها أو تعلقاتها[5].

---

(1) فذهب البرق: ليس في (غ)
(2) ولا يقول....الثانية: ليس في (غ)
(3) في (غ): أعينا أخرى.
(4) الزوال: ليست في (ت)
(5) وتعلقاتها: ليست في (غ)

واعلم أن المتكلمين في هذا المقام اختلفوا هل التعلق وجودي أو عدمي، فمن اعتقد أنه وجودي أفتى باستحالة عدمه لأنه قديم، والموجود القديم يستحيل عدمه وعلى هذا الأكثرون[1]، ومن اعتقد أن التعلق من باب النسب والإضافات التي لا وجود لها في الأعيان، بل هي أحكام عقلية في الأذهان، جوز التغيُّر على التعلق والمتعلَّق، وهو الصحيح الذي لا شك فيه[2].

* فائدةٌ:

يُعْلَمُ بِهَا مَا هُوَ مِنْ كَلامِ اللهِ تعالى قديمٌ مما لَيْسَ كذلك[3]، فإن أكثر الناس من علماء الأصول في زماننا يعتقدون ألفاظ القرآن محدثة ومدلولها قديم، وليس كذلك، بل في ذلك تفصيل كثير سيظهر لك الحق منه إن شاء الله، وهو أن نقول: القرآن قسمان أدلة ومدلولات فالأدلة هي الألفاظ وهي كلها محدثة، والمدلولات قسمان: مفردات ومسندات، فالمفردات قسمان: ما يرجع منها إلى ذات الله تعالى وصفاته العُلَى فهو قديم، وما عدا ذلك فهو محدَث فإن من مدلولات القرآن المفردة فرعون وهامان والسموات والأرض والجبال وغير ذلك وهي بأسرها محدثة، وأما مدلول قولنا الله العليم[4] السميع البصير ونحوه فما هو مدلول اللفظ فهو قديم.

والمسندات قسمان حكايات وإنشاءات فالإسنادات التي هي[5] الإنشاءات كلها قديمة كانت مدلول لفظ الخبر أو الأمر أو النهي أو الإذن أو النداء، فإنّ الألفاظ دالة على هذه المعاني وهي قائمة بذات الله تعالى، وهي في نفسها واحدة ترجع إلى الكلام، وقد تقدم بيان تعددها بحسب تعلقاتها مع اتحادها في أصلها.

---

(1) في (غ): أكثر المتكلمين

(2) الذي لا شك فيه: ليس في (ت)

(3) في (غ): فائدة يعلم بها ما هو قديم من كلام الله تعالى وما ليس بقديم.

(4) في (غ): العظيم

(5) التي هي: ليس في (ت)

والمدلولات المسندات التي هي[1] الحكايات فهي قسمان: حكاية عن الله تعالى، وحكاية عن غيره، فالحكاية عن غير الله تعالى نحو قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ﴾ [نوح: 26] الآية، و﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: 12] ونحو ذلك، فالحكايات[2] قديمة لأنها خبر الله تعالى عن المحكي، والمحكي محدث فإنه إسنادُ محدَثٍ، وإسنادُ المحدَثِ محدَثٌ.

وأما الحكاية عن الله تعالى فنحو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: 34]، ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى﴾ [البقرة: 55] فالحكاية والمحكي قديمان لأن الحكاية إسناد الله تعالى وخبره، والمحكي إسناد الله تعالى وخبره، وخبر الله تعالى القائم بذاته - الذي هو مدلول اللفظ - قديم ضرورةً.

فتحصَّلَ من التفصيل المتقدم[3] أنّ في القرآن ثلاثة أقسام محدَثة: ألفاظ دالة، ومفردات مدلولة هي غير ذات الله تعالى وصفاته، ومسندات مركبات محكيات عن الغير، وفيه ثلاثة أقسام قديمة: مدلولات مفردة وهي ذات الله تعالى وكل صفة من صفاته، ومدلولات مسندة هي إنشاءات، ومدلولات مسندة هي حكايات وتراجم عن إسناداته تعالى في أخبار وأوامر ونواه ونحو ذلك صادرة عنه سبحانه وتعالى.

فإذا أحطت علما بهذه الستة الأقسام علمت ما هو من القرآن قديم[4] وما هو محدث، وهو تلخيص جيد قل من يحيط به فاضبطه.

قوله[5] في الشبهة الرابعة: ﴿ أَجْمَعَتِ الأُمَّةَ عَلَى النَّسْخِ، وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ ارْتِفَاعِ الحُكْمِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ أَوْ عَنِ انْتِهَائِهِ، وَأَيًّا مَا كَانَ فَهُوَ يَنْقَضِي بَعْدَ ثُبُوتِهِ، فَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَاسْتَحَالَ عَدَمُهُ ﴾

(1) التي هي: ليس في (ت)
(2) في (ت): فالحكاية
(3) من التفصيل المتقدم: ليس في (ت)
(4) في (غ): ما هو قديم من القرآن.
(5) راجع الأربعين (ص 176)

قلنا: الخطاب في المنسوخ إن كان قبل الوقوع كما في قصة إبراهيم في ذبح ولده إسحاق عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فالموجود في هذا القسم إنما هو ما يدل على قيام الطلب بذات الله تعالى، بل أظهر الله ما يدل على الطلب هنالك اختبارا للمكلف وامتحانا له لتظهر الطواعية فيستحق الثواب أو المخالفة فيستحق العقاب، وليس ثم طلب قائم بذات الله تعالى في مثل هذا، بل قام بغير ذات الله تعالى ما يدل على الطلب، ونحن نقول بحدوث هذا القسم.

وإن كان النسخ فيما تقرر فيه الطلب كنسخ وقوف الواحد للعشرة وعاشوراء بصوم رمضان فنقول: الطلب القديم إنما تعلق بتلك الأفعال إلى حين ورود الناسخ، وتعلق بتلك الأفعال بقَيْدِ كونها معدومة مستقبلة، فإنَّ هذا شأن الطلب كما تقدم تقريره، فإذا وصلت الأفعال إلى تلك الغاية صارت ماضية، فيكون الذي طرأ عليه التغير وعُدِمَ بعد ثبوته إنما هو متعلَّقُ الطلب دون الطلب، أو نقول: عُدِمَ التعلُّقُ دونَ المُتعلّقِ كما تقدم تقريره، وأما نفس الطلب فلم يُعدَم ولم يتغيَّر.

قوله[1] في الشبهة الخامسة: ﴿ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى قَدِيمًا أَزَلِيًّا لَكَانَ تَعَلُّقُهُ بِمُتَعَلَّقَاتِهِ ثَابِتًا لَهُ لِذَاتِهِ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ عَامَّ التَّعَلُّقِ بِكُلِّ مَا يَصِحُّ تَعَلُّقُهُ بِهِ، وَلَمَّا كَانَ مِنْ مَذْهَبِكُمْ أَنَّ الحُسْنَ وَالقُبْحَ لَا يَثْبُتَانِ إِلَّا بِالشَّرْعِ، فَيَكُونُ كُلُّ مَا كَانَ مَأْمُورًا لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَنْهِيًّا، وَكُلُّ مَا كَانَ مَنْهِيًّا لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا، فَيَلْزَمُ تَعَلُّقُ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى بِجَمِيعِ الأَشْيَاءِ، وَتَعَلُّقُ نَهْيِهِ بِجَمِيعِ الأَشْيَاءِ، فَتَكُونُ جَمِيعُ الأَشْيَاءِ مَأْمُورَةً مَنْهِيَّةً حَسَنَةً قَبِيحَةً، وَهُوَ مُحَالٌ، فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الكَلَامُ أَزَلِيًّا ﴾

قلنا: الذي يقتضيه الكلامُ لذاته أن يكون له تعلُّقٌ ما، أمّا تعلُّقهُ بكل ما يَصِحُّ تعلُّقهُ به فلا يقتضي ذلك لذاته، بل أصل التعلُّق فقط، والزيادة على أصلِ التعلُّقِ وتعدُّدُ المتعلّق واختصاصُه بهذا المتعلَّق المعيَّن دون غيره إنما هو بسبب الإرادة، فإنها

(1) راجع الأربعين (ص 176 ـ 177)

هي المخصِّصةُ المعيِّنَةُ للقدرة ما تتعلَّقُ به، وكذلك الأمر والنهي، وأما الخبر فليس تابعا للإرادة في تعلقه، بل للعلم، فكل ما علمه الله تعالى أخبَرَ عنه، فأصل التعلق في الكلام بالذات، والزائد عليه بالغير.

وكذلك نقول: أصل التعلق في العلم بالذات فإن العلم ولا معلوم محال، والزائد على ذلك تابع للوقوع والتقرُّر في المعلومات، فكل ما تقرر بذاته كالواجبات والمستحيلات أو بغيره كوجود الممكنات وعدمها تعلق به العلم تبعا لتعلق الإرادة والقدرة بإيجاد ذلك الممكن، أو تعلق الإرادة وحدها بعدمه، وكذلك القول في السمع والبصر ومتعلقاتها.

وتعلق القدرة تابع للإرادة، وليس لها من ذاتها أصل التعلق كما قلناه في الإرادة والعلم والكلام والسمع والبصر، بل الذي لها لذاتها هو صلاحية التعلق فقط، دون أصل التعلق، فيجوز على الله تعالى أن لا يوجد شيئا ألبتة، وإذا جاز عدم أصل الإيجاد جاز عدم أصل التعلق.

والإرادة لها لذاتها أصل التعلق، فإن إرادة ولا مراد محال، ثم إنها تتعلق بما يجوز أن تتعلق به وأن لا تتعلق به لذاتها أيضا، وليست تابعة لغيرها كالكلام والعلم وغيرهما، لأن الإرادة ترجح لذاتها من غير مرجح لأنه قد تقدم في مسألة حدوث العالم أن الترجيح من غير مرجح كما أنه محال فهو أيضا واجب، إذ لو احتاج كل مرجح إلى مرجح لزم التسلسل واستحال أصل الترجيح، فيجب بالضرورة الانتهاء إلى مرجح غني عن الترجيح، والاستغناء من خصائص واجب الوجود، فتكون إرادة الله تعالى غنية عن المرجِّح في ترجيحها، وهو المطلوب، فظهر أن الشبهة مندفعة وأن الأمر قديم، ولا يكون محال في شيء من ذلك.

قوله[1] في الجواب عن الشبهة الأولى من العقليات أن قولهم: «وجود الأمر في الأزل ولا مأمور محال» ﴿ **مُعَارَضٌ بِأَنَّ الْقُدْرَةَ صِفَةٌ تَقْتَضِي صِحَّةَ الْفِعْلِ، ثُمَّ إِنَّهَا**

(1) راجع الأربعين (ص 177)

كَانَتْ ثَابِتَةً فِي الأَزَلِ، مَعَ أَنَّ الفِعْلَ كَانَ مُمْتَنِعًا، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَيْضًا أَنْ يُقَالَ: الأَمْرُ كَذَلِكَ ﴾

قُلْنَا: صحة الفعل المعقول منه إمكانُه، والإمكان واجب للممكن، والواجب لا يقع بالقدرة وليس له مقتضى ألبتة، فلا يصح أن يقال: القدرة تقتضي صحة الفعل.

ثم إن هذا الكلام يوهم التسوية بين الأمر والقدرة في أن كل واحد منهما إنما له من ذاته صلاحية التعلق دون أصل التعلق، وليس كذلك؛ بل الأمر لابد وأن يكون متعلقا تعلقا فعليا، فلا يكفي فيه صلاحية التعلق، والقدرة يكفي فيها صلاحية التعلق فإنها كالآلة للتأثير، فهي كالسيف بالنسبة إلى القطع قد يوجد ولا قطع، وهو بحيث يُقطَع به، وقد تقدم بسط الصفات في التعلق.

ويمكن الجواب عن السؤال الأول بأن نقول: معنى أن القدرة تقتضي صلاحية الفعل، أي تقتضي[1] لموصوفها إمكان التأثير فإن العاجز يستحيل تأثيره، فيكون المراد بالفعل التأثير، دون الممكن الذي هو المفعول.

واعلم أن أحسن ما قررت به مسألة الكلام أن نقول[2]: كل من قام بذاته علم تصديقي فقد قام بذاته إسناد أمر إلى أمر بالضرورة، فإن من المحال أن يعلم أن زيدا قائم ولا يسند القيام لزيد، والإسناد هو الخبر، والخبر أحد أنواع الكلام، ومتى صدق الأخص صدق الأعم، فيصدق مطلق الكلام، وكل من قام بذاته مفهوم الكلام أمكن أن يكون آمرا وناهيا ومناديا ومخبرا، فإن الكلام في نفسه واحد وإنما يختلف باختلاف متعلقاته[3] من كونه متعلقا بترجيح الفعل من الغير أو بترجيح الترك أو التسوية بينهما، وهذه هي الأحكام الشرعية الخمسة، أو متعلِّقًا بتقرر الأشياء على ما هي عليه وهو الخبر، كما أن حقيقة الخبر واحدة وهي تختلف باختلاف متعلقاتها، فإن تعلق بصدور الخير من المخبر للغير فهو الوعد، أو بصدور الشر منه للغير فهو الوعيد، أو

(1) صلاحية.....تقتضي: ليس في (ت)
(2) نقول: ليست في (غ)
(3) في (ت): متعلَّقه

بصدور المحبوب للغير سواء كان من المخبر أو غيره فهو البشارة، أو بصدور الشر للغير من المخبر أو غيره فهو النذارة، فكما انقسم الخبر إلى الوعد والوعيد والبشارة والنذارة[1] وهو في نفسه واحد، فكذلك الكلام في نفسه واحد وينقسم بحسب متعلقه إلى الأمر والنهي والإذن والخبر.

إذا تقرر هذا التلخيص فنقول: الله تعالى قام بذاته إسنادُ أمْرٍ إلى أَمْرٍ، وكلُّ مَن قام بذاته إسنادُ أمْرٍ إلى أمْرٍ فقد قام بذاته الخبرُ النفسانيُّ، وكل من قام بذاته الخبرُ النفساني قام بذاته مفهومُ الكلام النفساني، وكل من قام بذاته مفهوم الكلام النفساني[2] صَحَّ منه الأمر والنهي والإذن والخبر النفسانية، ينتج هذا التركيب[3] أنَّ الله تعالى قام بذاته الكلامُ النفساني الذي يصِحُّ منه الأمر والنهي والإذن والخبر النفسانية، وهو المطلوب.

ثم هذه الأمور التي تصح على ذاته تعالى منها واجب الوقوع وهو الخبر لاستلزام العلم له كما تقدم، وما عداها فيصح وقوعه وعدمُه، وليس في ذلك تجويزُ قيام الحوادث بذاته تعالى؛ فإنَّ القائم بالذات إنما هو الكلام والأمر والنهي والإذن، فحصل من تعلق الكلام بأفعال المكلَّفين كما تقدم تقريره، والتعلق ليس وجوديًّا، فيجوز أن يريد اللهُ تعالى عدم إيجاد[4] العالَم فلا أمْرَ حينئذ ولا نهي ولا إذن، ويجوز أن يريدَ إيجادَهُ ولا يأمرهم ولا ينهاهم، وأن يأمرهم وينهاهم، فظهر ما هو واجب الوقوع من أقسام الكلام وما ليس واجب الوقوع[5] فافهم ذلك.

ثم إذا أردت بيان مغايرة الكلام النفساني للإرادات والاعتقادات فقل: إسناد أمر إلى أمر قد يكون مع العلم، نحو: الواحد نصف الاثنين، ومع الجهل المركب نحو اعتقاد المبطلين، ومع الظن نحو: هذا السحاب سيمطر، ومع القطع بخلافه، نحو: لو

(1) فكما انقسم...النذارة: ليس في (غ)
(2) وكل من قام بذاته مفهوم الكلام النفساني: ليس في (غ)
(3) في (ت): الترتيب
(4) ليست في (غ)
(5) في (ت): وما ليس واجبه

كان الواحد نصف العشرة لكانت العشرة اثنين، ومع انتفاء الإرادة، نحو: مات أحبابنا وسنموت عند انقضاء آجالنا، ونحن مؤاخذون بأعمالنا.

وإذا وجد الإسنادُ مع كل واحد من هذه الأقسام كان َغيرها بالضرورة، غير أنه في حق الله تعالى لازم لعِلْمِه فقط، واللازمُ للأعم قد يتعين له في بعض أحواله أحَدُ أنواعه وأقسامه، كما يتعين للإنسان مع الحيوان النطق ويستحيل عليه غير ذلك من أنواع الحيوان، فهذا طريق سهل لإثبات الكلام النفساني، وأنه غير الإرادة والاعتقاد، ويظهر به أن لله تعالى كلاما نفسانيا قائما بذاته، هو غير إرادته وعلمه، وهو واحد في نفسه، وهو أمر ونهي وإذن وخبر وغير ذلك[1] بحسب متعلَّقاته، وتصير المسألة في غاية الوضوح، وتندفع عنها تلك الأسئلة والشكوك الواردة على غير هذه الطريقة[2]، والله أعلم[3].

* * *

(1) وغير ذلك: ليس في (ت)
(2) في (غ): هذا الطريق
(3) في (غ): والله الموفق للصواب

المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةَ عَشْرَةَ
فِي بَقَاءِ اللهِ تَعَالَى

قوله[1]: ﴿ اسْتِمْرَارُ الذَّاتِ زَائِدٌ عَلَى الذَّاتِ، لِأَنَّ الذَّاتَ كَانَتْ حَاصِلَةً فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ، وَمَا كَانَ اسْتِمْرَارُهَا حَاصِلًا فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ، فَلَمَّا حَصَلَ الزَّمَانُ الثَّانِي حَصَلَتِ الذَّاتُ وَاسْتِمْرَارُهَا، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ اسْتِمْرَارَهَا غَيْرُهَا ﴾

قلنا: المغاير أَعَمُّ مِن كونه موجودًا في الخارج، فإنَّ استمرارَ الذات اقترانُ وجودها بالأزمان، والاقترانُ نِسبةٌ وإضافةٌ، والنِّسَبُ والإضافاتُ لا وجود لها في الأعيان وإن كانت مغايرةً لمعروضاتها، فالاستمرار مغايرٌ ولا وجود له في الأعيان، والكلامُ إنما هو في وجوده في الخارج، وهذا التقرير لا يفيده.

قوله[2]: ﴿ لَوْ كَانَ الحُدُوثُ صِفَةً زَائِدَةً لَكَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ حَادِثَةً، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ ﴾

قلنا: لا نسلم لزوم التسلسل، إما لأن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم، والحدوث مخالف بذاته لسائر الحقائق، فجاز أن يكون حدوث سائر الحقائق زائدا عليها وحدوث الحدوث نفس الحدوث[3]، كما نقول: العلم بالشيء غيره، والعلم بالعلم نفس العلم، والخبر عن الشيء غيره، والخبر عن الخبر نفس الخبر، فكذلك هاهنا جاز أن يكون حدوث الحدوث نفس الحدوث ولا يلزم التسلسل، أو نقول: الحدوث زائد، وهو من باب النسب والإضافات، والتسلسل فيها ليس محالا، بل المحال إنما هو تسلسل الأمور الموجودة[4] في الخارج، أمّا ما لا وجود له في الخارج فلا.

---

(1) راجع الأربعين (ص 178)
(2) راجع الأربعين (ص 179)
(3) في (غ): فجاز أن يكون حدوث الحدوث نفسَ الحدوث، وحدوث سائر الصفات زائد عليها.
(4) في (غ): التسلسل في الأمور الوجودية الموجودة.

قوله[1] في الحجة الأولى على نَفْيِ معنًى يقتضي وجودَ الجوهر في الزمن الثاني: ﴿ وُجُودُ الجَوْهَرِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي عَيْنُ وُجُودِهِ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ، وَوُجُودُهُ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ كَانَ غَنِيًّا عَنْ هَذَا العَرَضِ، فَوُجُودُهُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي يَجِبُ أَنْ يَكُونَ غَنِيًّا عَنْهُ، لِأَنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ الوَاحِدِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَتَبَدَّلَ بِالحَاجَةِ وَالاسْتِغْنَاءِ ﴾

قلنا: المستغني في الزمان الأول عن هذا العرَض إنما هو أصل الوجود ومفهومه من حيث هو هو، أما حصول الوجود في الزمان الثاني فهو أخص من مطلق الوجود، ولا تنافي بين استغناء الأعم وافتقار الأخص، كما أن مطلق الوجود[2] لا يفتقر إلى المحل، والموجود الأخص الذي هو العرَض مفتقر إلى المحل، والجسم من حيث هو جسمٌ غير مفتقر إلى الحياة، والجسم الأخص الذي هو الجسم العالِم مفتقرٌ للحياة.

قوله[3] في الثانية: ﴿ لَوْ كَانَ وُجُودُ الجَوْهَرِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي مُعَلَّلًا بِهَذَا العَرَضِ لَكَانَ هَذَا العَرَضُ مُؤَثِّرًا فِي إِيجَادِ المَوْجُودِ، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾.

قلنا: المعلول لهذا العرَض هو اقتران الوجود بالزمان الثاني، وهذا الاقتران إن لم يكن حاصلا قبل هذا العرض فما ترتب على هذا العرض شيء كان متحققا قبله حتى يلزم إيجاد الموجود، بل إيجاد ما ليس بموجود.

قوله[4] في الحجة الرابعة: ﴿ شَرْطُ قِيَامِ البَقَاءِ بِالجَوْهَرِ حُصُولُ الجَوْهَرِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي، فَلَوْ كَانَ حُصُولُهُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي مُعَلَّلًا بِالبَقَاءِ لَزِمَ الدَّوْرُ ﴾

قلنا: بل البقاء لذاته يقتضي أمرين:

---

(1) راجع الأربعين (ص179)
(2) ولا تنافي...الوجود: ليس في (غ)
(3) راجع الأربعين (ص179)
(4) راجع الأربعين (ص179)

ـ أحدهما: أنه لا يقوم بالجوهر إلا بعد زمان الحدوث.

ـ والثاني: اقترانُ وجود الجوهر بالزمان الثاني، فلا دَوْرَ.

قوله[1] في الحجة على «النظَّام» في قبول الجوهر للبقاء: ﴿ إِنَّ مَاهِيَّةَ الجَوْهَرِ قَابِلَةٌ لِلْوُجُودِ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ، وَالقَابِلِيَّةُ لِلْوُجُودِ مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ، فَتَكُونُ هَذِهِ القَابِلِيَّةُ حَاصِلَةً أَبَدًا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ جَائِزَ الوُجُودِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ ﴾

قلنا: الجوهر قابل للوجود، وقبول الوجود[2] أعم من قبوله بقَيْدِ الدوام، فلِـ«النَّظَّامِ» أن يقول: الجوهر قابل للوجود ويمتنع عليه البقاء، كما يقوله المتكلمون في الأعراض أنها قابلة للوجود دون البقاء، وقابلية الوجود واستحالة البقاء أمران لازمان لذات الجوهر، كما يقوله المتكلمون في الأعراض، ولا تنافي بين قبول الوجود بشرطٍ وعدم قبوله بشرطٍ آخر، كما أن العالم يقبل الوجود بشرط كونه فيما لا يزال، ويمتنع عليه الوجود بقَيْدِ كونه في الأزل، وهذه القابلية والاستحالة لازمتان لذات العالم أزلا وأبدا، فكذلك الجوهر.

وبهذا التقرير يظهر عدم تمام قوله[3] في المقدمة الثانية: ﴿ إِنَّ الجَوْهَرَ يَقْبَلُ العَدَمَ بَعْدَ الوُجُودِ، خِلَافًا لِقَوْمٍ؛ لِأَنَّهُ كَانَ قَابِلًا لِلْعَدَمِ قَبْلَ الوُجُودِ، وَتِلْكَ القَابِلِيَّةُ مِنْ لَوَازِمِ ذَاتِهِ ﴾ بل ينبغي له أن يقول: الجوهر ممكن، والممكن هو الذي يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن اتصافه بالوجود والعدم، والإمكان واجب للممكن، فطريان الوجود لا ينفي قابلية العدم؛ وإلا لكانت القابلية مشروطة بعدم طريان الوجود، وعدم طريان الوجود أمر ممكن، والمشروط بالممكن ممكن، فيلزم أن تكون القابلية للممكن ممكنة، لكن القابلية واجبة للممكن، والواجب للشيء لا يكون ممكنا له.

---

(1) راجع الأربعين (ص179)

(2) وقبول الوجود: ليس في (غ)

(3) راجع الأربعين (ص180)

قوله[1]: ﴿لَا يَكُونُ الجَوْهَرُ بَاقِيًا بِالفَاعِلِ الـمُخْتَارِ، لِأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْهُ تَحْصِيلُ الحَاصِلِ﴾

قلنا: لا يلزم منه تحصيل الحاصل لأن الفاعل المختار إذا أراد اقتران وجوده بالزمان الثاني، فالذي يتوقف على إرادة الفاعل المختار هو اقتران الوجود بالزمان الثاني، واقتران الوجود بالزمان الثاني لم يكن حاصلا في الزمان الأول، فلم يلزم تحصيل الحاصل، بل تحصيل ما لم يكن حاصلا.

قَوْلُهُ[2]: ﴿البَقَاءُ لَا يَبْقَى، فَلَوْ كَانَ عِلَّةً لِذَاتِ الجَوْهَرِ لَزِمَ مِنْ تَجَدُّدِ العِلَّةِ تَجَدُّدُ الـمَعْلُولِ، فَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَبْقَى الجَوْهَرُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي﴾

قلنا: لم لا يجوز أن يقال: البقاء يبقى بناء على أن العرض يبقى زمانين؟

سلّمنَا أن البقاء لا يبقى، فلِمَ لا يجوز أن يتجدد في الزمان الثاني علة ومعلول، وليس في ذلك محال.

قوله[3]: ﴿هَذَا الحُكْمُ الـمُتَجَدِّدُ وَهُوَ اقْتِرَانُ الجَوْهَرِ بِالزَّمَانِ الثَّانِي لِمَ لَا يَجُوزُ إِسْنَادُهُ إِلَى الفَاعِلِ الـمُخْتَارِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى عَرَضٍ هُوَ البَقَاءُ﴾

قلنا: كون الجوهر باقيا حكم من أحكام تلك الذات كالعالمية والمتحركية، فلو جاز إسناده[4] للفاعل المختار لزم ذلك في العالـمية والمتحركية أن يحصلا للجوهر بالفاعل المختار ولا حاجة إلى العلم والحركة، وذلك محال، بل أحكام المعاني لا تترتب إلا عليها، وهي أمور ليست موجودة ولا معدومة لأنها أحوال معلَّلة، والفاعل المختار إنما يضاف له الوجود فيوقعه بقدرته، أو نقيضه الذي هو العدم المقابل له فيستمر إن كان سابقا، أو يطرأ إن كان لاحقا بإرادته، أما أحكام المعاني فلا

(1) راجع الأربعين (ص180)
(2) راجع الأربعين (ص181)
(3) راجع الأربعين (ص181)
(4) في (غ): استناده

تترتب إلا على المعاني.

قوله[1] في الفصل الثاني: ﴿ **اللَّهُ تَعَالَى وَاجِبُ الوُجُودِ لِذَاتِهِ، فَلَا يَكُونُ وَاجِبَ الوُجُودِ لِغَيْرِهِ، فَاسْتَحَالَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّمَا بَقِيَ لِبَقَاءٍ قَامَ بِهِ** ﴾

قلنا: وجوب الوجود بالذات يمنع من إضافة ذلك الوجود للغير، أما اقتران الوجود بالأزمنة المستقبلة فهو مفهوم زائد على مفهوم الوجود، فجاز إسناده[2] إلى البقاء، ويكون واجب الوجود أيضا لذاته حتى لا يقبل العدم، فيعدم الباقي لعدم البقاء، كما نقول: الله تعالى عالم بشرط قيام الحياة به سبحانه وتعالى، وتلك الحياة واجبة الوجود من لوازم ذاته، ولم يلزم من ذلك محال، فكذلك البقاء من لوازم ذاته تعالى فلا يلزم تطرق العدم ألبتة، لا في أصل الوجود لكونه واجبًا أو لكونه باقيا لوجوب البقاء.

قوله[3] في الحجة الثانية: ﴿ **لَوْ كَانَ اللهُ تَعَالَى بَاقِيًا بِالبَقَاءِ لَكَانَ البَقَاءُ بَاقِيًا لِذَاتِهِ وَذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى بَاقِيَةٌ بِذَلِكَ البَقَاءِ، وَالمُسْتَقِلُّ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ ذَاتًا، وَالتَّبَعُ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ صِفَةً، فَحِينَئِذٍ تَصِيرُ الذَّاتُ صِفَةً وَالصِّفَةُ ذَاتًا، وَهُوَ مُحَالٌ** ﴾

قلنا: البقاء وإن كان مستغنيا في بقائه فليس مستغنيا عن الذات في قيامه، والفرقُ بين الذات والصفات إنما هو بالافتقار إلى المحلِّ في القيام وعدم الافتقار، والذاتُ مستغنِيَةٌ عن محلٍّ تقومُ به، والبقاءُ ليس كذلك، فما لزم أن الذات صفة ولا الصفة ذاتا، بل خصائص الحقائق ثابتة على حالها[4].

* * *

(1) راجع الأربعين (ص181)
(2) في (غ): استناده
(3) راجع الأربعين (ص181 ـ 182)
(4) في (غ): بابها

المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةَ عَشْرَةَ
فِي أَنَّ اللهَ تَعَالَى مَرْئِيٌّ

قوله[1] في السؤال الأول على دليل الوجود: ﴿**الصِّحَّةُ حُكْمٌ عَدَمِيٌّ، فَتَكُونُ صِحَّةُ الرُّؤْيَةِ حُكْمًا عَدَمِيًّا، فَيَمْتَنِعُ تَعْلِيلُهَا لِأَنَّ التَّعْلِيلَ عِبَارَةٌ عَنْ تَأْثِيرِ أَمْرٍ فِي أَمْرٍ، وَالعَدَمُ نَفْيٌ مَحْضٌ وَسَلْبٌ صِرْفٌ، فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً وَمَعْلُولًا**﴾

قلنا: الصِّحةُ من باب النِّسَب والإضافات، فهي عدمية بهذا التفسير، فإن النسب عدمية مع أن النسب تقبل التعليل بالضرورة، كما تعلل الأبوة والبنوة بأسباب النسل، ونعلل التأثير والتأثر بتعلق القدرة بالمقدور، ونعلل تأخر المعلول عن العلة وتقدم العلة عليه بالعلية والمعلولية، ونعلل تأخر المشروط عن الشرط وتقدم الشرط على المشروط بالشرطية والمشروطية، مع أن الأبوة والبنوة والتأثير والتأثر والتقدم والتأخر نسب وإضافات لا وجود لها في الأعيان[2]، فعلمنا أن العدميَّ[3] في الخارج قابل للتعليل.

وأما تعليل الصحة بنفسها في غير صورة النزاع فإنا نعلل صحة حصول العلم في المحل بكونه حيا، وصحة إرادة الشيء بكونه مشعورا به ومعلوما، وصحة سماع الموجود بكونه كلاما، فإن ما ليس بكلام يستحيل سماعه، وصحة تعلق القدرة بكون الذي تتعلق به ممكنا لاستحالة تعلقها بالواجب والمستحيل، وذلك كثير جدا، فنحن نعني بكون الموجود علةً لصحة الرؤية هذا القدر من التعليل، وهو أمر معقول واقع في كثير من الصور، فلا معنى لإنكاره.

---

(1) راجع الأربعين (ص185)
(2) في (غ): الخارج
(3) في (ت): العدم

قوله[1] في السؤال الثاني: ﴿ هَبْ أَنَّ صِحَّةَ الرُّؤْيَةِ حُكْمٌ ثَابِتٌ، فَلِمَ قُلْتُمْ إِنَّ كُلَّ حُكْمٍ يَجِبُ تَعْلِيلُهُ؟! وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ اتِّفَاقُ الـمُتَكَلِّمِينَ عَلَى أَنَّ مِنَ الأَحْكَامِ مَا يُعَلَّلُ وَمِنْهَا مَا لَا يُعَلَّلُ، فَإِنَّ صِحَّةَ الـمَعْلُومِيَّةِ وَالـمَذْكُورِيَّةِ وَالـمُخْبَرِيَّةِ لَا يُعَلَّلُ لِأَنَّ هَذِهِ أَحْكَامٌ ثَابِتَةٌ فِي الـمَعْدُومَاتِ، وَالعَدَمُ لَا يَصْلُحُ لِلْعِلِّيَّةِ ﴾

قلنا: مسلم أنّ من الأحكام ما لا يعلَّل، وأنه يجب الانتهاء إلى غنيٍّ بنفسه عن التعليل وإلا لزم التسلسل، وذلك يحيل أصل التعليل لأن الموقوف على المحال محال، لكن هذا أيضا لا يسد باب التعليل، بل من الأحكام ما يعلَّلُ ضرورةً بدليل ما تقدم من النظائر التي أجمع العقلاء على التعليل فيها، وبيَّنَّا أيضا أن الصحة نفسها معللة في كثير من الصور.

بقي أن يقال: هب أن الصحة في تلك الصور معلَّلة، فالصحة أيضا قد تكون غير معلَّلة؛ فإن قبول الممكن للوجود والعدم صحة وليست معللة لأن الممكن ممكن لذاته، وصحة قبول الأجسام للأعراض ليست معلَّلة، بل لذات الأجسام، ونظائره كثيرة.

وإذا انقسمت الصحة إلى ما هو معلَّل وإلى ما هو غير معلَّل، فلم قلتم إن الصحة في صورة النزاع من قبيل ما هو معلَّل؟! فلعلها من قبيل ما هو غير معلل، فلا يحصل المطلوب.

قلنا: هذا سؤال حسَنٌ متينٌ، له وَقْعٌ عظيمٌ، والجواب أنّا نقيمُ البرهانَ القاطع على أنّ هذه الصِّحّةَ مِن قَبِيلِ ما هو معلَّلٌ، وأنها مُعلَّلَةٌ بخصوصِ الوجود، فنقول: لنا قاعدتان:

* القَاعِدَةُ الأُولَى: أن المعدومات نفي محض مستوية في مفهوم العدم، والنفي ليس له غير هذا المفهوم، فهي متماثلة لا اختلاف فيها، إذ لو كانت مختلفة لكانت

(1) راجع الأربعين (ص185)

موجودة لأنا لا نعني بالمختلفات إلا ما هو مختلف بالذوات[1] كالأعراض، أو بالأعراض كالجواهر والأجسام فإنها إنما تتنوع وتختلف بسبب اختلافها في الأعراض القائمة بها، وقد تقدم أن العدم ليس بشيء، فليس في العدم جواهر ولا أعراض، فلا اختلاف.، وإذا انتفى الاختلاف لم يبق إلا النفي المحض، وأفراد النفي متماثلةٌ، فيظهر بهذا التقرير أن الاختلاف إنما يحصل حالة الوجود.

* **القاعِدَةُ الثّانِيَةُ**: أنه تقدم أن إدراك الرؤية معناه أنه إدراك أجلى من مطلق العلم، وأنا إذا فتحنا أعيننا تلقاء المرئي ثم غمضناها أدركنا فرقا ضروريا بين الحالتين، وأن حالة الفتح أجلى من حالة التغميض وإن كان العلم بالمرئي حاصلا في الحالتين، ونحن نعلم بالضرورة أن ذلك الجلاء إنما هو لمزيد اطلاع على بعض وجوه في[2] المرئي، وكذلك أن أهل الغرب عندهم علم ضروري ببغداد، وإذا رأوها حصل لهم علم أجلى من الأول بسبب الاطلاع على تفاصيل الأسواق والبنيان والشوارع وغير ذلك، وكذلك إذا فتحنا أعيننا تلقاء زيد اطّلعنا على خصوصيات في بشرة زيد وشعره ووجهه ودقائق في مخايله ولمحاته يخفى كثير منها حالة التغميض، هذا بسبب الجلاء في علم الرؤية، وإلا فالكشف من حيث هو كشف لا يختلف[3]، ولذلك لو فرضنا زيدا معدوما من حيزه ثم نظرنا لذلك الحيز فإنا لا نجد فرقا بين حالة التغميض وحالة النظر بالنسبة إلى زيد المعدوم، وهذا معلوم بالضرورة.

فظهر حينئذ أن الاطلاع على مزيد التفاصيل إنما يكون فيما له تفاصيل ووجوه كثيرة في ذاته وصفاته، وهذا إنما هو من خصائص الموجود[4]، وأما العدم فنفي محض لا اختلاف فيه فلا تفاصيل حينئذ.

فباعتبار هاتين القاعدتين يظهر لك أن الوجود هو المصحِّح لحصول هذا العلم الجلي، وبدون الوجود يتعذر حصوله، فصار الوجود مع الرؤية كالحياة مع العلم، فكما

(1) في (ت): بالذات
(2) في: ليست في (غ)
(3) في (غ): هو كشف حاصل
(4) في (غ): الوجود

أن كل حي يصح أن يعلم، فكل موجود يصح أن يُرى، ويندرج الوجود وصحة الرؤية في تلك النظائر من أقسام الصحة المعلَّلة اندراجا ضروريا، وتندفع الأسئلة التي على هذا المقام.

قوله[1] في السؤال الثالث: ﴿ سَلَّمْنَا أَنَّ صِحَّةَ الرُّؤْيَةِ مُعَلَّلَةٌ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ صِحَّةَ الرُّؤْيَةِ حُكْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الجَوهَرِ وَالعَرَضِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ صِحَّةَ كَوْنِ السَّوَادِ مَرْئِيًّا مُخَالِفَةٌ لِصِحَّةِ كَوْنِ البَيَاضِ مَرْئِيًّا، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَاتَيْنِ الصِّحَّتَيْنِ مَقَامَ الأُخْرَى، إِذْ لَوْ تَسَاوَتِ الصِّحَّتَانِ لَقَامَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مَقَامَ الأُخْرَى.

لَا يُقَالُ: هَبْ أَنَّ هَاتَيْنِ الصِّحَّتَيْنِ نَوْعَانِ مُخْتَلِفَانِ فِي النَّوْعِيَّةِ، لَكِنَّهُمَا مُشْتَرِكَانِ فِي جِنْسٍ وَاحِدٍ وَهُوَ صِحَّةُ الرُّؤْيَةِ، لِأَنَّا نَقُولُ: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ الأَحْكَامَ المُخْتَلِفَةَ بِحَسَبِ النَّوْعِيَّةِ وَإِنْ كَانَتْ مُتَّفِقَةَ الجِنْسِ يَجُوزُ تَعْلِيلُهَا بِعِلَلٍ مُخْتَلِفَةٍ، لِأَنَّ المُتَحَرِّكِيَّةَ وَالسَّاكِنِيَّةَ وَالعَالِمِيَّةَ وَالقَادِرِيَّةَ وَإِنِ اتَّحَدَتْ فِي كَوْنِهَا أَحْوَالًا وَصِفَاتٍ فَهِيَ مُعَلَّلَةٌ بِعِلَلٍ مُخْتَلِفَةٍ ﴾

قلنا: قولكم أوّلا: إنّ صحة الرؤية غير مشترك فيه، ثم سلمتم بعد ذلك أن صحة الرؤية جنس مشترك فيه، لكن أنواعه مختلفة، كلام متناقض؛ فإن عدم الشركة فيه يمنع كونه جنسًا، وكونه جنسا يوجب كونه مشتركا.

بل كان ينبغي أن يقال: لا نسلم أن صحة رؤية الجوهر مماثلة لصحة رؤية العرض من كل وجه، بل من بعض الوجوه، والمختلفات لا يجب اشتراكها في اللوازم، فجاز أن يكون علة أحدهما غير علة الآخر.

سلمنا أن هذا الكلام لا تناقض فيه، لكن قولكم بعد ذلك: «الذي يدل على المخالفة بين الصحتين أن الجوهر يمتنع أن يُرى سوادًا والسواد يمتنع أن يرى جوهرًا» لا يتجه؛ فإن صحة رؤية الجوهر جوهرًا غير كونه جوهرًا في نفسه، وصحة رؤية السواد

(1) راجع الأربعين (ص 185 ـ 186)

سوادًا غير كون السواد سوادًا في نفسه، لجاز أن تكون الصحتان متماثلتين ومعروضاهما مختلفين، كما اشترك السواد والجوهر في صحة المذكورية والمعلومية مع اختلافهما وتساوي خصوص[1] المذكورية والمعلومية في أنفسهما.

وكذلك الجمادات والنبات والحيوان يصح عليها كلها الحركة، وصحتها في أنفسها لا اختلاف فيها مع اختلاف الجماد والنبات والحيوان في أنفسها[2]، فاللازم عن رؤية السواد جوهرًا والجوهر سوادًا تماثلُ السواد والجوهر لا تماثل الصحتين، فلا يصح قولكم: «لو تماثلت الصحتان لرِيء السواد جوهرًا والجوهر سوادًا».

سلمنا صحة هذا المقام، لكن تنظير الصحتين بالعالمية والقادرية لا يستقيم، فإنا نعلم بالضرورة أن العالمية والقادرية مختلفتان بذاتيهما من حيث هما عالمية وقادرية وإن اشتركتا في جنس كونهما حالا، كما اختلف الحيوان والجماد من حيث إنهما حيوان وجماد وإن اشتركا في كونهما جسما، ونعلم بالضرورة أن مفهوم قولنا: صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض، أنهما إنما اختلفا بحسب محليهما، لا بحسب ذاتيهما، وأنهما مثل المفهوم من قولنا: صحة حركة الجماد وصحة حركة الحيوان في كونهما إنما اختلفا بمحليهما، فإن الحركة لا تختلف في ذاتها وإن اختلفت محالُّها، وكذلك صحتها، ولما كانت الحركة أمرا كليا مشتركا فيه بين المتحركات لا اختلاف فيه في ذاته، بل باعتبار محله، فكذلك صحة الرؤية، والرؤية أمر واحد مشترك فيه بين المرئيات، لا اختلاف فيه في ذاته.

قوله[3] في السؤال الرابع: ﴿ **سَلَّمْنَا تَمَاثُلَ الرُّؤْيَةِ، لَكِنْ لِمَ لَا تُعَلَّلُ بِعِلَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ؟ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وُجُوهٌ، الأَوَّلُ: أَنَّ الـمُخْتَلِفَاتِ لَا يَمْتَنِعُ اشْتِرَاكُهَا فِي لَوَازِمَ مُتَسَاوِيَةٍ لِأَنَّ الـمُخْتَلِفَيْنِ يَشْتَرِكَانِ فِي صِفَةِ الاخْتِلَافِ، فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ هَذَا مُخَالِفٌ لِذَلِكَ فَذَلِكَ مُخَالِفٌ لِهَذَا، فَمُسَمَّى الاخْتِلَافِ مُشْتَرَكٌ فِيهِ بَيْنَهُمَا، وَكَذَلِكَ القَوْلُ**

---

(1) في (ت): حصص

(2) يصح عليها....في أنفسها: ليس في (غ)

(3) راجع الأربعين (ص 186 ـ 187)

فِي الضِّدَّيْنِ.

وَلِأَنَّ السَّوَادَ بِخُصُوصِ كَوْنِهِ سَوَادًا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا، وَالبَيَاضُ بِخُصُوصِ كَوْنِهِ بَيَاضًا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا، فَهَذِهِ أَحْكَامٌ مُتَسَاوِيَةٌ مُعَلَّلَةٌ بِخُصُوصِيَّاتِ[1] هَذِهِ الـمَاهِيَّاتِ، وَهِيَ مُخْتَلِفَةٌ.

وَلِأَنَّ الـمَاهِيَّتَيْنِ إِذَا اشْتَرَكَتَا مِنْ وَجْهٍ وَاخْتَلَفَتَا مِنْ وَجْهٍ، فَمَا بِهِ الـمُشَارَكَةُ غَيْرُ مَا بِهِ الـمُمَايَزَةُ، فَهَذَانِ الاعْتِبَارَانِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَلْزِمًا لِلْآخَرِ، وَإِمَّا أَنْ لَا تَكُونَ بَيْنَهُمَا مُلَازَمَةٌ، فَإِنْ كَانَتْ بَيْنَهُمَا مُلَازَمَةٌ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَا بِهِ الـمُشَارَكَةُ مُسْتَلْزِمًا لِـمَا بِهِ الـمُمَايَزَةُ أَوْ بِالعَكْسِ، وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ وَإِلَّا لَانْفَكَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الآخَرِ فَلَا يَحْصُلُ مِنْهُمَا حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ وَإِلَّا لَكَانَا حَقِيقَةً وَاحِدَةً، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مَا بِهِ الـمُمَايَزَةُ مُسْتَلْزِمًا لِـمَا بِهِ الـمُشَارَكَةُ، فَتَكُونُ الأَشْيَاءُ الـمُتَسَاوِيَةُ مُعَلَّلَةً بِعِلَلٍ مُخْتَلِفَةٍ.

وَلِأَنَّهُ لَوْ وَجَبَ تَعْلِيلُ الـمُشْتَرَكِ بِمُشْتَرَكٍ لَكَانَ صِحَّةُ كَوْنِهِ مَوْصُوفًا بِذَلِكَ الـمُشْتَرَكِ مُعَلَّلًا بِوَصْفٍ آخَرَ مُشْتَرَكٍ، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ، فَلَابُدَّ مِنَ الانْتِهَاءِ فِي تَعْلِيلِ الأَحْكَامِ الـمُشْتَرَكَةِ إِلَى خُصُوصِيَّاتِ الـمَاهِيَّاتِ، وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ تَعْلِيلُ الأَحْكَامِ الـمُتَسَاوِيَةِ بِالعِلَلِ الـمُخْتَلِفَةِ ﴾

ثم قال: ﴿ لَا يُقَالُ: لَـمَّا كَانَ هَذَا الحُكْمُ مُعَلَّلًا بِهَذِهِ العِلَّةِ لِذَاتِهِ، وَالحُكْمُ الثَّانِي مُسَاوِيًا لِلْحُكْمِ الأَوَّلِ فِي الـمَاهِيَّةِ، وَالـمُتَسَاوِيَانِ فِي الـمَاهِيَّاتِ يَجِبُ اسْتِوَاؤُهُمَا فِي اللَّوَازِمِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الحُكْمُ الثَّانِي مُسْتَنِدًا إِلَى مُمَاثِلِ تِلْكَ العِلَّةِ، فَيَجِبُ تَعْلِيلُ الحُكْمَيْنِ الـمُتَمَاثِلَيْنِ بِعِلَّتَيْنِ مُتَمَاثِلَتَيْنِ ﴾

ثُمَّ قَالَ: ﴿ لِأَنَّا نَقُولُ: إِذَا صَحَّ هَذَا الكَلَامُ لَزِمَ تَعْلِيلُ جَمِيعِ الأَحْكَامِ

(1) في (غ): بخصوصات

المُتَمَاثِلَةِ بِعِلَّةٍ وَاحِدَةٍ بِالشَّخْصِ، لِأَنَّ كَوْنَ هَذَا الحُكْمِ مُعَلَّلًا بِهَذِهِ العِلَّةِ المُعَيَّنَةِ أَمْرٌ ثَبَتَ لَهُ لِذَاتِهِ، وَالحُكْمُ المُمَاثِلُ لَهُ مُسَاوٍ لَهُ فِي تَمَامِ المَاهِيَّةِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّلًا بِعَيْنِ تِلْكَ العِلَّةِ، وَهُوَ بَاطِلٌ اتِّفَاقًا، أَوْ نَقُولُ: اسْتِنَادُ هَذَا الحُكْمِ إِلَى هَذِهِ العِلَّةِ لَيْسَ مُتَوَلِّدًا عَنْ ذَاتِ الحُكْمِ، بَلِ العِلَّةُ المَخْصُوصَةُ لِذَاتِهَا تُوجِبُ ذَلِكَ الحُكْمَ، فَلَيْسَ لِذَاتِ الحُكْمِ ﴿

قلنا: لو صح تعليل الأحكام المتماثلة بالعِلَل المختلفة لصَحَّ تعليلُ العالِمية بالعلم تارةً وبالقدرة أخرى، وتعليل المتحركية بالحركة مرة وبالسواد أخرى، وهو باطل بالضرورة، فلما وجب من تعليل عالِميةٍ ما بالعلم تعليلُ كل عالِمية بالعلم، ومن تعليل متحركية ما بالحركة تعليلُ كل متحركية بالحركة، فكذلك إذا وجب في صحة الرؤية في صورة ما أن تكون معلَّلة بالوجود وجب في كل صورة طردًا للقاعدة العقلية.

وأما قولكم: «المختلفان يشتركان في مسمَّى الاختلاف»، فجوابه أن ذلك لحقيقة المخالَفة من حيث إنها مخالَفةٌ، لا من حيث إنهما حكمان متماثلان، بل المخالفة تقتضي لذاتها أن تعرض لمختلفين، كما أن المماثلة تقتضي لذاتها أن تعرض لمتساويين، والمناقضة لذاتها تقتضي أن تعرض لنقيضين، والمضادة لذاتها تقتضي أن تعرض[1] لضدين.

وحينئذ نقول: إنّ الأحكام المتماثلة يجب اشتراكها في العلة، إلا أن تكون في ذاتها تقتضي غير ذلك، كالمضادة والمناقضة وصحة الرؤية ليس من ذاتها ما يقتضي خصوصيات مختلفة في معروضاتها، بل هي كصحة العالمية فإنها تقتضي أن يكون معروضها حيًّا، كان الحيُّ واجبَ الوجود أو ممكن الوجود، فكذلك صحة الرؤية تقتضي أن يكون معروضها موجودًا، كان واجب الوجود أو ممكنًا.

وأما قولكم: «السواد بخصوص كونه سوادًا يصح أن يكون معلومًا، وكذلك

(1) لنقيضين...تعرض: ليس في (غ)

البياض بخصوص كونه بياضا يصح أن يكون معلوما»، فعنه جوابان، أحدهما: لا نسلم أن صحة المعلومية معلَّلةٌ ألبتة، وقد تقدم ذلك في السؤال الثاني في بيان بعض ما هو صِحَّةٌ يصِحُّ أن يكون معلَّلاً، وبعض ما هو صحة[1] يمتنع أن يكون معلَّلاً، فلعل صحة المعلومية مستغنية[2] بذاتها عن التعليل.

سلمنا أن صحة المعلومية معلَّلةٌ، لكن لا نسلم أن العلة خصوص السواد وخصوص البياض، بل العلة أمر مشترك بينهما وهو المفهوم الذي يصح تقسيمه إلى الواجب والممكن والمستحيل، فإنَّ هذا هو المشترك بين جملة المعلومات، فلابد من إقامة الدليل على إبطال اعتبار هذا المشترك بعد إثبات كون صحة المعلومية معلَّلةً، ونحن من وراء المنع في المقامين.

وأما قولكم: «إنّ الماهيتين إذا اشتركا من وجه واختلفتا من وجه فلابد وأن يكون ما به الممايزة مستلزما لما به المشاركة، وهو يقتضي تعليل الأشياء المتماثلة بالعلل المختلفة»، فجوابه أنا لا نسلم أن ما به الممايزة إذا استلزم ما به المشاركة يلزم أن يكون المشترك معللا بالخصوصين المختلفين، فإن الاستلزام أعمُّ من التعليل بدليل أن الجوهر والعرض كل منهما مستلزم لصاحبه ولا علة ولا معلولية بينهما، بل كلاهما صادر عن قدرة الله تعالى، والعلم يستلزم الحياة وليس بينهما علة ولا معلولية، وكل مشروط يستلزم شرطه وليس المشروطات عللا للشروط وإلا لزم الدور لوجوب تقدم الشرط ووجوب تأخر المعلول، فيكون كل واحد منهما متقدمًا متأخرًا، ويكون كل واحد منهما مفتقرا لصاحبه، وكذلك الإرادة تستلزم العلم والحياة وليست علة لواحدة منهما، وإذا كان الاستلزام أعم من التعليل بطل إثبات التعليل لأن الأعم لا يستلزم الأخص.

وأما قولكم: «لو وجب تعليل المشترك بمشترك لكان صحة كونه موصوفا بذلك المشترك معللا بمشترك آخر فلزم التسلسل»، فجوابه من وجهين:

---

(1) يصح....صحة: ليس في (غ)
(2) في (غ): مستقلة

ـ أحدهما: لا نسلم الملازمة لجواز أن يكون المشترك معللا بمشترك، ولا يكون الاتصاف بذلك المشترك معلَّلًا ألبتة لما تقدم أن بعض ما هو مشترك يمتنع تعليله.

ـ وثانيهما: سلمنا قبوله للتعليل، لكن لا نسلم لزوم التعليل، بل ينتهي إلى ما هو غني عن التعليل.

وأما قولكم: «لو صح تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين متماثلتين لزم تعليل جميع الأحكام المتماثلة بعلة واحدة بالشخص»، فجوابه أن شخص العِلَل لا مدخل له في الاعتبار، فلا يجب الاشتراك فيه، فإذا حكم العقل بأن عالمية زيد معلَّلة بعلمه القائم به فإنما كان ذلك علة لتلك العالمية من حيث هو علمٌ، لا من حيث هو ذلك العلم، ولا من حيث هو في ذلك المحل أو في ذلك الزمان، بل لا يعتبر العقل إلا مفهوم كونه علما.

وأما قولكم: «استناد الحكم إلى هذه العلة ليس متولدًا عن ذات الحكم، بل العلة المخصوصة لذاتها توجب ذلك[1]»، قلنا: الموجب لاستناد هذا الأثر للمؤثر كان علة أو فاعلا إنما هو كون الأثر ممكنا في ذاته، كما تقدم في مسألة حدَث العالَم، والإمكان من ذات الأثر، لا من ذات المؤثِّر، فالمقتضي حينئذ هو ذات المعلول، لا ذات العلة، وإذا اقتضى لذاته نوعًا من العلل وجب أن يكون المعلول المماثل له مقتضيا لذلك النوع؛ لوجوب اشتراك المتماثلات في اللوازم، فسقط السؤال من أصله.

قوله[2] في السؤال الخامس: ﴿ لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ لَا مُشْتَرَكَ بَيْنَ الجَوْهَرِ وَالعَرَضِ إِلَّا الحُدُوثُ وَالوُجُودُ؟! وَعَدَمُ العِلْمِ بِالشَّيْءِ لَا يَكُونُ عِلْمًا بِالعَدَمِ، فَلِمَ لَا يَكُونُ مُشْتَرَكٌ آخَرُ وَهُوَ الإِمْكَانُ؟! ﴾

ثُمَّ قَالَ: ﴿ لَا يُقَالُ: الإِمْكَانُ لَا يَصْلُحُ لِلْعِلِّيَّةِ لِوُجُوهٍ، الأَوَّلُ: أَنَّ الإِمْكَانَ عَدَمٌ، وَالعَدَمُ لَا يَصْلُحُ لِلْعِلِّيَّةِ. الثَّانِي: أَنَّ الإِمْكَانَ قَائِمٌ بِالمَعْدُومَاتِ وَلَا يَصِحُّ

(1) توجب ذلك: ليس في (ت)

(2) راجع الأربعين (ص 187)

رُؤْيَتِهَا. الثَّالِثُ: لَوْ كَانَ عِلَّةً لَزِمَ صِحَّةُ رُؤْيَةِ جَمِيعِ الـمُمْكِنَاتِ، وَالخَصْمُ لَا يَقُولُ بِهِ ﴿

ثُمَّ قَالَ[1]: ﴾ لِأَنَّا نَقُولُ: نَحْنُ إِنَّمَا ذَكَرْنَا الإِمْكَانَ لِلْقَدْحِ فِي قَوْلِكُمْ: «لَا مُشْتَرَكَ إِلَّا الحُدُوثُ أَوِ الْوُجُودُ»، لَا لِأَنَّا نَجْعَلُهُ عِلَّةً، مَعَ أَنَّا نُجِيبُ عَنِ الْوُجُوهِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا، أَمَّا الأَوَّلُ فَنَقُولُ: صِحَّةُ الرُّؤْيَةِ عَدَمِيَّةٌ، وَالإِمْكَانُ عَدَمِيٌّ، وَالعَدَمُ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلْعَدَمِ. وَأَمَّا الثَّانِي فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ العِلَّةُ مَجْمُوعَ الإِمْكَانِ وَالوُجُودِ؟! وَأَمَّا الثَّالِثُ فَهَبْ أَنَّ الخَصْمَ أَخْطَأَ فِي قَوْلِهِ: «لَا تُمْكِنُ رُؤْيَةُ بَعْضِ الـمُمْكِنَاتِ»، لَكِنْ لَا يَحْصُلُ لَكُمُ الْبُرْهَانُ عَلَى صِحَّةِ رُؤْيَةِ اللَّـهِ تَعَالَى ﴿

قلنا: نحن[2] لا ندعي القطع بنفي كل مشترك، بل ندعي أن هذا المشترك المعين الذي هو الوجود علة لصحة الرؤية لأنه المصحح لتحقق المعيَّنات والخواص في الماهيات، حتى يمكن أن يحصل في الممكنات اطلاع وكشف أقوى من مطلق العلم، وقبل الوجود لا يتأتى ذلك، كما يقوله العقلاء كلهم في الحياة مع العلم، والعلم مع الإرادة، فنحن إذا قلنا: «صحة العالمية معللة بقيام الحياة بالمحل» لا ندعي أنه لا مشترك بين الأحياء إلا الحياة، بل ندعي أن هذا المشترك الخاص الذي هو الحياة علة صحة العالمية في[3] جملة العالـمين، فكذلك هاهنا.

وأما اعتبار مجموع الإمكان والوجود في العلية فلا يستقيم لأنه ليس كل احتمال يُسمَع في العقليات، بل من الاحتمالات ما جزم العقل باعتباره كاحتمال كون الحياة مصححة للعالمية وكون العالمية مصححة للمريدية ووجود الجوهرية[4] مصحح لوجود العرض، ونحو ذلك، ومن الاحتمالات ما جزم العقل بعدم اعتباره كاحتمال[5] اعتبار الجسمية في العالـمية أو المريدية، أو احتمال اعتبار الإمكان

(1) راجع الأربعين (ص 187 ـ 188)
(2) نحن: ليست في (ت)
(3) بل ندعي....في: ليس في (ل)
(4) في (ت): الجوهر
(5) ما جزم العقل... كاحتمال: ليس في (ل)

والحدوث في العالمية أو المريدية أو احتمال[1] النباتية والجمادية أو الحيوانية في صحة الحركة والسكون، فالعقلاء بأسرهم جازمون بعدم اعتبار هذه الاحتمالات في هذه الأحكام.

ومن الاحتمالات ما يتوقف العقل فيه، كاحتمال الوقوع وعدم الوقوع في كل ممكن إذا لم يتعين سبب الوجود ولا سبب العدم، وكاحتمال انحصار صفات الرب تعالى في السبع الصفات المشهور، وكون الأفلاك حيوانات أو جمادات، ونحو ذلك من المسائل.

إذا ظهر أن الاحتمالات منقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة فنقول: الإمكان ليس معتبرا مع الوجود بالضرورة، ولا نجد فرقا بين من قال: لم لا يجوز أن يكون الإمكان معتبرا مع الوجود في صحة الرؤية؟ وبين من يقول: هو معتبر مع الحياة في صحة العالمية، ونجزم بأن إمكان الجوهر لا مدخل له في صحة رؤيته، كما نجزم بأنه لا مدخل له[2] في عالميته ومريديته، فما يكون جواب الخصم عنه في المريدية والعالمية هو جوابنا في صحة الرؤية.

قوله[3] في السؤال السادس: ﴿ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الحُدُوثُ هُوَ العِلَّةَ ﴾

ثُمَّ قَالَ: ﴿ قَوْلُكُمْ: الحُدُوثُ مَاهِيَّةٌ مُرَكَّبَةٌ مِنَ العَدَمِ السَّابِقِ وَالوُجُودِ الحَاضِرِ فَإِذَا سَقَطَ العَدَمُ عَنْ دَرَجَةِ الاعْتِبَارِ لَمْ يَبْقَ إِلَّا الوُجُودُ الحَاضِرُ ﴾

ثُمَّ قَالَ: ﴿ قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الحُدُوثَ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُودِ الحَاضِرِ وَالعَدَمِ السَّابِقِ، بَلِ الْحُدُوثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُودِ الحَاضِرِ الـمَسْبُوقِ بِذَلِكَ العَدَمِ، فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ كَوْنَهُ مَسْبُوقًا بِالعَدَمِ نَفْسُ العَدَمِ؟! وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّ الحُدُوثَ صِفَةُ الوُجُودِ، وَالعَدَمَ نَقِيضُ الوُجُودِ وَمُنَافٍ لَهُ، وَنَقِيضُ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ صِفَةً لَهُ ﴾

---

(1) الإمكان....احتمال: ليس في (ل)
(2) في صحة...مدخل له: ليس في (ل)
(3) راجع الأربعين (ص 188)

قلنا: قد تقدم أن من الاحتمالات ما يجزم العقل بعدم اعتبارها، فجميع ما ذكرناه في الجواب عن عدم اعتبار الإمكان فهو بعينه هاهنا، فإن التزم الخصم أن هذه المسبوقية لها مدخل في صحة رؤية الجواهر قلنا: وبِمَ تنكرون على أن لها مدخلًا في صحة العالِمية والحَيِّيَّة والمريدية؟! فإن قال: العقل يجزم بعدم اعتبارها في هذه الأحكام، قلنا: وكذلك هاهنا، فإن كابر وقال: هذه مصادرة منكم، قلنا: وهذه أيضا مصادرة منك، فما الدليل على عدم اعتبارها في تلك الأحكام؟! فيضطر إلى التناصف واتباع الحق والتقيّد بضوابط العقل ومدارك النظر المستقيم.

وإن قال: ألتزم أنها معتبرة في الجميع، ونطرد القاعدة، قلنا له: فيلزمك أن لا يكون الله تعالى عالِمًا ولا مريدًا ولا حيًّا لانتفاء ما هو معتبر في هذه الصفات في حقه تعالى لأنه واجب الوجود أزلي[1] أبدي يستحيل عليه سبق العدم ولحوقه.

قوله[2] في السؤال السابع: ﴿ **هَبْ أَنَّ العِلَّةَ هِيَ الوُجُودُ، فَلِمَ قُلْتُمْ إِنَّ الوُجُودَ مُشْتَرَكٌ فِيهِ بَيْنَ الوَاجِبِ وَالـمُمْكِنِ؟! وَالعَجَبُ أَنَّ عِنْدَ أَبِي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ رَحِمَهُ اللهُ وُجُودُ الشَّيْءِ ذَاتُهُ وَحَقِيقَتُهُ، وَعَلَى هَذَا لَـمَّا كَانَتِ الحَقَائِقُ مُخْتَلِفَةً فِي حَقَائِقِهَا وَجَبَ اخْتِلَافُهَا فِي وُجُودِهَا، وَمَعَ هَذَا القَوْلِ كَيْفَ يُمْكِنُهُ أَنْ يَقُولَ: الوُجُودُ وَصْفٌ مُشْتَرَكٌ فِيهِ؟!** ﴾

قلنا: أكثر الناس لم يحقق معنى قول الشيخ أبي الحسن رَحِمَهُ اللهُ: «وُجُودُ كُلِّ شَيْءٍ نَفْسُ مَاهِيَّتِهِ»[3]، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ رَحِمَهُ اللهُ: «الخَلْقُ نَفْسُ الـمَخْلُوقِ»، فألزموه في الأول أن يكون لفظ الوجود مشتركا، بل حَكَوْهُ مذهبًا له، وليس كذلك،

(1) أزلي: ليست في (ل)

(2) راجع الأربعين (ص 188)

(3) قال الشهاب القرافي في شرح المحصول: «وجود كلّ شيء عند أبي الحسن الأشعري نفس ماهيته» في الخارج، وأما في الذهن فهما متغايران عنده، وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الأشعري، وكذلك قولنا: «الخلق نفس المخلوق» أي: في الخارج، أما في الذهن فالمعقول من الخلق التأثير، ومن المخلوق الأثر الذي وقع فيه التأثير، كما يعقل مقدرة ومقدور أو نسبة بينهما، فالنسبة الخاصة هي الخَلْقُ، وإذا ثبت التغاير في الذهن صحّت الإضافات، فإنّ الحدود إنما هي للماهيات الكلية، والماهية الكلية ذهنيةٌ والتعدُّد فيها حاصل. (نفائس الأصول في شرح المحصول، ج6/ص2792)

وألزموه في الثاني أن يُعرِب السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: 1]، مصدرًا ولا يعربَه مفعولا به، وليس كما زعموا في المقالتين، بل معنى قوله رَحِمَهُ اللهُ: «الوجود نفس الموجود» أنه ليس زائدًا عليه في الخارج، بل ليس في الخارج إلا الموجود، بل الوجود أمر ذهني واعتبار عقلي متصور في الأذهان لا وجود له في الأعيان.

وتحرير ذلك أن المضاف إلى المعلومات ثلاثة أقسام:

- قسم اتفق على أنه نفس المضاف إليه في الخارج، نحو قولنا: ذاتُ زيد ونفسُه وحقيقتُه وماهيته ومفهومُه، فهذه كلها ليست زائدة على المضاف إليه في الخارج، بل نفسُه اتفاقًا، ولا يقول عاقلٌ إنّ ذات زيد زائدة عليه أو صفة من صفاته.

- وقسم اتفق على أنه غير المضاف إليه، كقولنا: حركةُ زيد ولونُه واعتقادُه، فهذه الأمور زائدة على زَيْدٍ ومتصوَّرةٌ في الذهن والخارج.

- وقسم اختلف فيه هل هو من القسم الأول أو من القسم الثاني، وهو قولنا: وجودُه[1]، فالشيخ ومَن قال بقوله جعلوه من القسم الأول، والمعتزلة ومن قال

---

(1) قال الشهاب القرافي: قاعدة: الحقائق أربعة أقسام: متعددةٌ في الذهن والخارج نحو: زيدٌ وعمرو. ومتحدةٌ فيهما نحو: زيد زيدٌ، فإن الصورة في الذهن واحدة وهو لا يغاير نفسه لا في الذهن ولا في الخارج. ومتعددةٌ في الذهن دون الخارج، كقولنا: «السواد عرَضٌ»، و«الإنسانُ حيوان»، فإن صورة الأعمّ في الذهن غير صورة الأخصّ وهما في الخارج حقيقة واحدةٌ. ومتعددةٌ في الخارج متحدةٌ في الذهن، وهذا لا يقع إلا غلطًا وجهلًا نحو اعتقاد النصارى أن الثلاثة المتغايرة في الخارج إلهٌ واحد.

وإذا تقررت الأقسامُ نقول: أما القسمُ الأول فلا يصحُّ الحكمُ فيه ولا تحصل الفائدة لأنه كذبٌ، إلا أن يتخيَّل بينهما صفة عامة وهي المماثلة في معنى، كقولنا: أبو يوسف أبو حنيفة، أي: مثله في الفقه ونحوه. وأما القسم الثاني فيصحُّ الحكم فيه لوجوب ثبوت الشيء لنفسه، وتُعدَمُ الفائدةُ لأنا لم نستفد باللفظ الثاني غير ما استفدناه من اللفظ الأول. والقسمُ الثالث فيه الحكمُ صحيح لوقوع الاتحاد في الخارج، وحصلت الفائدة لأجل التغاير في الذهن، كأنا قلنا: هذه الصورة الذهنية مع هذه الصورة الذهنية الأخرى واحدةٌ في الخارج. والأعمُّ ثابتٌ للأخصّ في الخارج ومتحدة به. فيتقرَّر من هذا أن الاتحادَ في الخارج شرطُ صحة الحكم، والتعدد الذهني شرط حصول الفائدة، فإن حصل الشرطان حصل الحكمُ والفائدة، وإن انتفى الشرطان انتفى الحكم والفائدة، وإن حصل الاتحاد الخارجي فقط صحّ الحكم فقط، وإن حصل التعدد الذهني فقط انتفت الفائدة لانتفاء الحكم لأجل التعدد في الخارج. فهذه القاعدة هي سرٌّ جميع القضايا. (نفائس الأصول في شرح المحصول، ج6/ص2798)

بقولهم جعلوه من القسم الثاني، مع أنك تعلم أن مفهوم الذات أعمُّ من زيد، وإذا تصور العقل مفهومَ الذات وجدَه صادقًا على كل ممكن وواجب من الموجودات، ففهوم الذات غير زيد باعتبار التصوُّر الذهني، وكونها أعم منه لا في الوجود الخارجي، وكذلك ما ذُكر معها اتفاقا[1]، فالوجود عند الشيخ من هذا القبيل، فيقول: وجود السواد نفسُ السواد[2]، أي ليس زائدًا في الخارج، وإن كان العقل إذا تصوَّرَهُ أمْكَنَهُ تقسيمُه إلى الواجب والممكن والجواهر والأعراض، وهو عنده معنًى كُلِّيٌّ ذهني لا خارجيٌّ، وأنت تعلم أن المعاني الكلية الذهنية التي لا توجد في الأعيان، ألفاظها متواطئة لا مشتركة، نحو كلِّ نسبة وإضافة من البنوة والأبوة والتقدم والتأخر وغيرها، وإلا فكيف يستقيم أن يكون لفظ الوجود مشتركا وهو يصدق على ما لا يتناهى؟! ومِن شرط المشترَك أن تكون مسمياته متناهيةً، ولأن المشترك لا يُطلَق حقيقة على حقيقة متجددة[3] إلا بوضع جديد، ونحن نجد إطلاق لفظ الوجود والموجود يصدق على كل حقيقة متجدِّدة من غير احتياج إلى تجديد وضع، وهذا هو من خواص الألفاظ المتواطئة، ولذلك من أنشأ قصيدة آخِرُ كلِّ بيت منها الوجود أجمع الناس على أنها معيبة بالإيطاء وأن الرَّوِيَّ متكرر، ولو كان اللفظ مشتركا لم يلزم هذا، كمن قال آخر كل بيت: «العَيْن»، فإن له أن يقول: أردت بالعين الأولى غير الثانية. فبهذا ونظائره تقطع أن اللفظ ليس مشتركا.

وكذلك معنى قوله: «الخَلْقُ نَفْسُ الـمَخْلُوقِ»، أي: ليس زائدًا عليه في الخارج، بل ليس في الخارج[4] إلا المخلوق، وأما الخلق والتأثير والتأثر فنسب وإضافات لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان، واللفظ الموضوع بإزائها متواطئ، ولم يقل رَحِمَهُ اللهُ: إنها نفس المخلوق من كل وجه ذهنًا[5] وخارجًا، حتى تكون السماوات والأرض مصدرًا، بل نقول: إذا قلنا: «خلقَ اللهُ السماوات والأرض» فيكون

(1) في (ت): آنفا
(2) نفس السواد: ليس في (ل)
(3) في (ت): متحدة
(4) بل ليس في الخارج: ليس في (ل)
(5) في (ت): داخلا

إعراب السماوات والأرض مفعولا به، وإعراب قولنا: «خَلْقًا» مصدر[1]، وهما عنده مفعولان متباينان في التعقل والمسميات والأسماء[2] والإعراب.

إذا تقررت حقيقة مذهب الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في الوجود ظهر أنه مشترك بين الواجبات والممكنات، واندفع السؤال عنه وتعجب الإمام أيضا منه.

قوله[3] في السؤال الثامن: ﴿ هَبْ أَنَّ الوُجُودَ عِلَّةٌ لِصِحَّةِ الرُّؤْيَةِ، لَكِنْ كَمَا يُعتبَرُ فِي حُصُولِ الحُكْمِ حُصُولُ العِلَّةِ المُؤَثِّرَةِ يُعتبَرُ فِيهِ أَيْضًا حُصُولُ المَحَلِّ القَابِلِ وَعَدَمُ المَانِعِ، أَلَا تَرَى أَنَّ الحَيَاةَ عِلَّةٌ لِصِحَّةِ الجَهْلِ وَالشَّهْوَةِ وَالنُّفْرَةِ وَالأَلَمِ وَاللَّذَّةِ، ثُمَّ الحَيَاةُ حَاصِلَةٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِحَّةُ هَذِهِ الأَشْيَاءِ غَيْرُ حَاصِلَةٍ، إِمَّا لِأَنَّ تِلْكَ الذَّاتَ المَخْصُوصَةَ غَيْرُ قَابِلَةٍ لِهَذِهِ الأَحْكَامِ، أَوْ لِأَنَّهُ قَامَتْ بِتِلْكَ الذَّاتِ صِفَاتٌ مَانِعَةٌ مِنْ تَحَقُّقِ هَذِهِ الأَشْيَاءِ، فَثَبَتَ بِهَذَا أَنَّ مَعَ حُصُولِ العِلَّةِ لَا يَتَحَقَّقُ الحُكْمُ إِلَّا إِذَا ثَبَتَ أَنَّ المَحَلَّ قَابِلٌ وَالمَانِعَ زَائِلٌ، فَلِمَ قُلْتُمْ إِنَّ خُصُوصِيَّةَ ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى قَابِلَةٌ لِهَذِهِ الصِّحَّةِ؟! وَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّهُ مَا وُجِدَ هُنَالِكَ مَا يَمْنَعُ مِنْ هَذِهِ الصِّحَّةِ؟! ﴾

قلنا: القاعدة أن الجامع بين الشاهد والغائب أربعة:

- الجمع بالحقيقة، كقولنا: حقيقة العالِم مَنْ قام بذاته العلم، والله تعالى عالِمٌ، فيقوم بذاته عِلْمٌ.

- والشَّرْطِ، كقولنا: العلم في الشاهد مشروط بالحياة، والله تعالى عالِمٌ، فيكون حَيًّا.

- وبالعِلَّةِ، كقولنا: العِلْمُ في الشاهد عِلَّةٌ للعالِميَّة، واللهُ تعالى عالِمٌ، فتكون له عالِميَّةٌ.

(1) في (ل): مصدره

(2) في (ل): والأسماء والمسميات

(3) راجع الأربعين (ص 188 - 189)

- وبالدليل، كقولنا: الصنعة تدلُّ عل الصانع شاهدًا، فتدلُّ عليه غائبا[1]، والإتقان دليل العلم في الشاهد، والله تعالى متقِنٌ، فيكون عالـمًا.

فهذه الجوامع يجب اعتبارها شاهدًا وغائبًا لأن الحقيقة يستحيل أن تخالِف نفسها، والعلة العقلية يستحيل أن يتخلف عنها معلولها، والشرط العقلي يستحيل وجود مشروطه بدونه، والدليل القاطع مستلزم لمدلوله جزمًا، كذلك أطبق المتكلمون على اعتبارها.

والقاعدة أيضا أن ما استلزم الحدوث بوسط أو بغير وسط وجب نَفْيُه عن واجب الوجود سُبْحَانَهُ وَتَعالَى، فإن الجمع بين وجوب الوجود والحدوث جمع بين الضدين، وإن شئت بين النقيضين.

وبهاتين القاعدتين يظهر اندفاع السؤال، فإنه سلم في هذا المقام أن الوجود مصحِّح، فيكون هذا جمعا بالعلة، فيجب أن لا يتخلف المعلول عن علته العقلية.

وأما قوله: «الحياة مصححة للجهل والشهوة والنفرة والألم واللذة مع أن الحياة حاصلة لذات الله تعالى، وصحة هذه الأشياء غير حاصلة»، فنقول: إنما وجب نَفْيُ تلك لدلالتها على الحدوث، وهو القاعدة الثانية، وليس في رؤية الله تعالى بمعنى تعلُّق[2] إدراك خاص بذاته ما يقتضي الحدوث.

فإن قلت: يكفي مجرد الاحتمال في القدح في القطعيات، فإن مبناها على الجزم البت، فما لا جزم فيه لا يمكن التمسك به، فنحن علمنا أن هذه الأمور تستلزم الحدوث من حيث لا يشعر به[3]، فلابُدَّ من إقامة البرهان على إبطال هذا الاحتمال.

قلت: فبِمَ تجيب من يقول لك: العالَمُ لا يدل[4] على الصانع، ولعل في

(1) وبالدليل...غائبا: ليس في (ت)
(2) تعلق: ليست في (ت)
(3) به: ليست في (ل)
(4) زاد في (ل): لك

خصوص العالَم ما ينافي إثبات الصانع، وإتقان الصنعة لا يدل على العلم في الغائب، ولعل في إثبات العلم بصانع العالم ما يستلزم الحدوث ونحن لا نشعر به؟ ولا يدل علمه على ثبوت حياة له، إذ لعل في إثبات الحياة له ما يستلزم الحدوث؟ بل نقول: ينبغي أن لا نجزم بثبوت الزوجية للعشرة في كل محل، إذ لعل في بعض المحال ما يمنع ذلك؟ ولا بالفردية للخمسة في كل محلّ لعل في بعض المحال ما يمنع ذلك، ولا[1] نجزم بامتناع اجتماع النقيضين في كل محل، ولعله قام في بعض المحال ما يمنع هذه الاستحالة؟ وكذلك نقول في كل قضية من قضايا العقول، فإن التزمت هذا خرجت إلى السفسطة، وكان الإنسان حينئذ أسوأ حالا من البهيمة، فإن البهيمة تجزم بأن الولد حبيب، والمتعهِّدَ بالعلَف صديق، والسَّبُعَ عدوٌّ، وحصلت بهذا الجزم مصالح ودرأت عن نفسها مفاسد عديدة، وأما الذي استولت عليه هذه الأوهام بحيث يجوز الجمع بين النقيضين في بعض المحال فليس البعض أولى من البعض، وكون الزوج فردا والفرد زوجا، وأن العشرة اثنين والخمسة عشرة في بعض المحال، وكذلك نقض كل قضية بمجرد الاحتمال، فالبهيمة أسعد حالا منه بالضرورة، ومثل هذا تسقط مكالمته ويتعذر إرشاده إلا بالمؤلمات الحسية حتى يرجع إلى طور العقل ويعترف بقضاياه، فحينئذ يكون من العقلاء ينتفع بنفسه وينتفع به غيره ويمكن إرشاده.

بل من كان في طور العقلاء جزم بأن تعلق علم خاص بمعلوم لا يقتضي حدوثه ولا قِدَمه، ويجزم بثبوت المستثنيات العقلية عند حصول أسبابها من غير مرية في ذلك، ومن فتح على نفسه هذا الوسواس لا يمكنه أن يجزم بشيء لا في الإلهيات ولا في الحسيات[2] ولا في شيء من العقليات، بل الجادة للفهم القويم والعقل المستقيم أن ما دلت عليه الأدلة العقلية من الجوامع الأربعة أو غيرها لله تعالى وجب اعتقاده، وما دل على الحدوث وجب نفيه، فهذا هو مسلك العقلاء، وما عدا ذلك فوسوسة السوداء.

---

(1) ولا بالفردية....ولا: ليس في (ت)
(2) في (ل): الحسابيات

وكل ما يكون جواب الإمام رَحِمَهُ اللهُ عن هذه المفاسد الناشئة عن اعتبار مطلق الاحتمال الذي يدعيه الخصم بلسانه وإن كان العقل لا يجوزه فهو جوابنا هاهنا.

ثم نقول: الإمكان إمكانان: إمكان ذهني، وإمكان خارجي، فالإمكان الذهني هو تردد الذهن في قضية، وقد يكون المتعين في نفس الأمر أحد نقيضيها إما الوجوب أو الاستحالة، والإمكان الخارجي قبول الشيء في نفسه الثبوت والانتفاء، وقد تجزم بعض العقول الضعيفة بتعين أحد طرفيه للوجوب أو الاستحالة، فالإمكان الذهني يوجد مع الإمكان الخارجي وبدونه، والإمكان الخارجي يوجد مع الإمكان الذهني وبدونه، فكل واحد أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه.

إذا تقرر الفرق بين الإمكانين فالذي يقدح في الجزم بالقضية العقلية إقامة الدليل على الإمكان الخارجي حيث ادعي الجزم، أمَّا الإمكان الذهني فغير قادح، ولذلك إذا جزمنا أن خمسة في خمسة بخمسة وعشرين لا يقدح في جزمنا تردد ذهن ضعيف الحساب فيها وتجويزه أنها عشرون لأن هذا الاحتمال ذهني لا خارجي، نعم لو قام الدليل على أنها تكون خمسة وعشرين مرة وعشرين أخرى امتنع الجزم، لكن هذا لا يقوم عليه دليل أبدا.

إذا علمت هذا فجميع هذه الاحتمالات المذكورة في السؤال وفي نحوه مما تقدم ذكره إنما هو من باب الإمكان الذهني دون الخارجي، فإن السائل لم يقم عليه دليلا، بل نحن جازمون بنفيه، فلا يقدح ذلك في الجزم.

وهذه الإشارات والقواعد شريفة في نفسها[1] فلتُحْفَظ، فطالما كثر الغلط والتخليط بسبب الجهل بها، فظهر حينئذ[2] لك أن مجرد قول السائل: «يحتمل» لا يقدح في العلوم اليقينية عند من وفَّقَهُ[3] اللهُ تعالى وهداه إلى سواء السبيل، جعلنا

(1) في (ل): أنفسها
(2) ليست في (ت)
(3) في (ت): فهمه

الله تعالى منهم بمَنِّه وكَرَمِه.

قوله[1] في السؤال التاسع: ﴿ **القُوَّةُ اللَّامِسَةُ مُدْرِكَةٌ لِلْجَوْهَرِ وَالعَرَضِ، أَمَّا الجَوْهَرُ فَلِأَنَّا بِاللَّمْسِ نُمَيِّزُ بَيْنَ الطَّوِيلِ وَالعَرِيضِ وَالعَمِيقِ، كَمَا أَنَّا بِبَصَرِنَا نُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ هَذِهِ الأَحْوَالِ، وَلَمَّا دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ البَصَرَ مُدْرِكٌ لِلْجِسْمِ وَجَبَ أَنْ يَدُلَّ عَلَى كَوْنِ اللَّمْسِ مُدْرِكًا لِلْجِسْمِ، وَأَمَّا أَنَّ القُوَّةَ اللَّامِسَةَ مُدْرِكَةٌ لِلْأَعْرَاضِ فَلِأَنَّا نُدْرِكُ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ الحَارِّ وَالبَارِدِ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ القُوَّةَ اللَّامِسَةَ مُدْرِكَةٌ لِلْجَوَاهِرِ وَالأَعْرَاضِ اطَّرَدَ الدَّلِيلُ بِتَمَامِهِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الوُجُودُ عِلَّةَ صِحَّةِ اللَّمْسِ، وَاللهُ تَعَالَى مَوْجُودٌ، فَيَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَلْمُوسًا، وَالْتِزَامُهُ فِي غَايَةِ البُعْدِ** ﴾

قلنا الجواب من وجوه:

ـ **الوَجْهُ الأَوَّلُ**: لا نسلم أنَّا ندرك ببصرنا الطويل والعريض والعميق، بل إنما ندرك ببصرنا[2] الألوان فقط، وأما رؤية ما عداها في حيز الممكن لا في حيز الواقع، وأما علمنا بالطويل والعريض والعميق عند الإبصار فبالعقل؛ لأن الطول أمر نسبي فرُبَّ طويل بالنسبة إلى شيء قصير بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك القصير والعميق، فالمدرَك إنما هو شكل المرئي متلونا بلونه المخصوص، أما وصفه بالطول ونحوه فهو راجع إلى فكرة عقلية، فلو فرض الإنسان سكرانا أو مجنونا بحيث يبقى في حيز البهيمة لم تخطر له هذه النسبة ببال، بل العاقل ربما رأى الأشكال ثم سأل عنها فيقال له: أطويل الذي رأيت أم قصير؟ فيستحضر فكرة بعد النظر ليحقق هل المرئي طويل أم لا، وربما فكر ولم يمكنه الحكم بشيء من ذلك، بل يقول: أنا شاكٌّ الآن هل كان الشخص الذي رأيته طويلا أمْ لا، مع جزمه بلونه وشكله من حيث الجملة.

ونحو هذا أنا نشاهد الفوقاني والتحتاني والمساوي في الرتبة، مع أن الفوق والتحت هي نسب وإضافات لا تدرك إلا بالعقل لا وجود لها في الخارج، وما لا

---

(1) راجع الأربعين (ص 189)

(2) الطويل... ببصرنا: ليس في (ل)

وجود له في الخارج كيف يدرك بالبصر؟! مع أن الإنسان يجد علمه بذلك حاصلا عند الإبصار، لكن ذلك بالعقل المقارن للبصر، فيشتبه على الإنسان هل حصل له ذلك بالحس أو بالعقل، وإنما هو بالعقل، فكذلك ما نحن فيه، وهكذا ندرك بأبصارنا الأشجار والأنهار، وكونه نباتا أو ما ليس بنبات ليس بالحس، بل العقل يقول: جرت العادة أن هذه الألوان إنما تكون في الأشجار أو في الأنهار، فيقضي كونها أشجارًا أو أنهارًا، وكذلك أنواع الثمار والجماد والحيوان، وإلا فلو صور إنسان أترجة من شمع تصويرًا تلتبس على الحس بالأترج النباتي فالبهيمة تعتقدهما سواء لأنها ليس لها إلا الحس، والإنسان يميز بينهما بعقله، وكذلك إذا مات ولد البهيمة يحشى بالتبن والكتان بعد موته فتعتقده حيا وتدر عليه اللبن لبقاء الشكل واللون، وما عدا ذلك لا تعلمه لعدم العقل، والإنسان مع البهيمة مستويان في الحس لا تفاوت بينهما ألبتة، فكل ما هو مدرك بالحس لأحدهما فهو مدرك بالحس للآخر، فلما ظهر أن البهيمة لا تدرك غير اللون والشكل فكذلك الإنسان، وإذا ثبت أن الحس البصري لا يدرك غير الألوان فكذلك اللمس أيضا لا يدرك به إلا الخشونة والملوسة والحرارة والبرودة، وهي كلها أعراض، وأما الطول والعرض والعمق فلا، فبطل أصل السؤال لعدم اشتراك الجواهر والأعراض في حكم هذا الإدراك كما اشتركا في حكم الإبصار.

- **الوَجْهُ الثّانِي**: سلمنا أن اللمس يدرك الجواهر والأعراض، وأنه حكم مشترك بينهما معلل بأصل الوجود، لكن لا نسلم استحالة تعلق إدراك خاص بذات الله تعالى، نسبته إلى الجلاء في إدراك ذاته تعالى كنسبة اللمس إلى الجواهر والأعراض، فإنا لم نثبت في إدراك الرؤية أكثر من إدراك خاص نسبته إلى ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى الجواهر والأعراض، وهذا الإدراك الخاص المجرد عن الجوارح والأحياز والجهات وعوارض الأجسام وما يستلزم الحدوث لِمَ قلتم: إنه محال، بل نقول بجوازه، فلا يَرِدُ علينا إلزامًا، فإنَّا نلتزِمَه.

- الوجه الثالث: سلمنا استحالة تعلق إدراك اللمس به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فلم قلتم: إن

ذلك محال؟! غاية ما في الباب أنكم تقولون: الوجود موجب عقلي[1] للرؤية ولصحة اللمس، فإذا كان أحدهما مستحيلا قدح ذلك في أن الوجود موجب عقلي لصحة الرؤية؛ فإن الموجب العقلي لا يتأخر عنه أثره وإلا لم يبق وثوق بالقواعد العقلية لتطرق احتمال تأخر موجباتها عنها في أي صورة وجهنا النظر إليها، فلا يحصل الجزم في شيء من الصور لتطرق الاحتمال؛ لأنا نقول: تأخر موجبات القواعد القطعية العقلية في بعض الصور لخصوص تلك الصور الواردة نقضًا ليس بمنكر، ولا يقدح ذلك عند العقل في الجزم بثبوت أحكام تلك القواعد في صور نقضها[2]، ويجزم بثبوت أحكامها في جميع أفرادها فيما عدا صورة النقض، ولا يختل عليه القطع بجميع ذلك، وها أنا أذكر من ذلك عشرين قاعدة:

* **القاعدة الأولى:** كُلُّ مَعْلُومٍ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ أَنَّ العِلْمَ المُتَعَلِّقَ بِهِ غَيْرُهُ بِالضَّرُورَةِ.

وانتقض ذلك بالعلم؛ فإنه يتعلق بنفسه، وليس غير نفسه بالضرورة.

* **القاعدة الثانية:** كُلُّ مُخْبَرٍ عَنْهُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ أَنَّ الخَبَرَ المُتَعَلِّقَ بِهِ غَيْرُهُ بِالضَّرُورَةِ.

وانتقض ذلك بالخبر، فإنه يتعلق بنفسه وهو ليس غير نفسه بالضرورة؛ لاستحالة تعدد الواحد، وكذلك نقول: الله تعالى يعلم علمه بعلمه، وعلمُه واحد لا تعدُّدَ فيه، وكذلك خبرُ الله تعالى عن خبره، وأنه قائم بذاته، وأنه متعلق بكل ما تعلق به العلم، وأنه قديم أزلي أبدي، والخبر الذي يخبر به عن خبره هو نفس خبره، وخبرُه تعالى واحد، بل كلامه كله واحد كما تقدم، وإنما يختلف باختلاف متعلَّقه، ومع ذلك فلم يوجب ذلك عند عاقل تطرق احتمال في أن العلم غير المعلوم وأن

(1) في (ت): عقلا
(2) في (ل): بعضها

الخبر غير المخبَر عنه، فكذلك في صورة النزاع، فظهر أن هذه الصور نقض[1] على قاعدة المخبَر عنه.

* **القاعدة الثالثة:** كُلُّ مَا هُوَ مُمْكِنُ الارْتِفَاعِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ فَهُوَ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ إِمْكَانَ عَدَمِ التَّحَقُّقِ أَلْبَتَّةَ، لِأَنَّ طَرَيَانَ الارْتِفَاعِ بَعْدَ الثُّبُوتِ يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ قَابِلًا لَهُمَا، وَالقَابِلُ لِلثُّبُوتِ وَالارْتِفَاعِ مُمْكِنٌ بِالضَّرُورَةِ، وَكُلُّ مُمْكِنٍ فَهُوَ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِحَّةَ عَدَمِ التَّحَقُّقِ أَلْبَتَّةَ بِالضَّرُورَةِ[2].

وانتقضت هذه القاعدة بمفهوم الأزل، فإنه ممكن الارتفاع بعد ثبوته بطريان مفهوم ما لا يزال، وهو واجب التحقق في نفسه، ويستحيل عليه أن لا يتحقق ألبتة، بل يجب له أصل الثبوت بالضرورة.

فقد انتقضت قاعدة الممكن بهذه الصورة ولم يوجب ذلك وَهناً لمدرك العقل في أن كل ما هو قابل للثبوت وقابل للانتفاء فإنه يقتضي لذاته إمكان عدم التحقق ألبتة، فكذلك في صورة النزاع.

* **القاعدة الرابعة:** كُلُّ مَا لَمْ يَكُنْ، ثُمَّ كَانَ، فَإِنَّهُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ قَبُولَ التَّقَرُّرِ وَعَدَمَهُ، وَإِلَّا لَمَا اتَّصَفَ بِهِمَا، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِحَّةَ عَدَمِ التَّقَرُّرِ أَلْبَتَّةَ بِالضَّرُورَةِ.

وقد انتقض ذلك بمفهوم الأبد، فإنه لم يكن في الأزل ثم كان بعده، فهو قابل للكون وعدمه، ومع ذلك يستحيل عليه عدم التقرر ألبتة، بل مفهوم الأبد لازم التقرر في مستقبل ما لا يزال، كما أن الأزل واجب التقرر في ماضي ما لا يزال، ومع ذلك لم يحصل للعقل ريبة في أن ما لم يكن ثم كان أنه ممكن، وأن كل ما كان ممكنا فهو يقتضي لذاته صحة عدم التقرر ألبتة، فكذلك صورة النزاع.

---

(1) في (ت): تقضي

(2) وكل ممكن....بالضرورة: ليس في (ب)

* **القاعدة الخامسة:** كُلُّ صِفَةٍ تَقْتَضِي لِذَاتِهَا وُجُودَ مَحِلِّهَا حَالَةَ قِيَامِهَا، بِالضَّرُورَةِ، لِاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الصِّفَاتِ المَوْجُودَةِ بِالمَعْدُومَاتِ، إِذْ لَوْ جَوَّزَ العَقْلُ ذَلِكَ لَمْ يَثِقْ بِوُجُودِ جَمَادٍ وَلَا نَبَاتٍ وَلَا حَيَوَانٍ فِي هَذَا العَالَمِ لِأَنَّا لَا نَرَى مِنَ الأَشْيَاءِ إِلَّا أَلْوَانَهَا وَصِفَاتِهَا، فَإِذَا جَوَّزْنَا قِيَامَ الصِّفَاتِ المَوْجُودَةِ بِالمَعْدُومَاتِ جَازَ أَنْ يَكُونَ مَا نُشَاهِدُهُ مِنْ هَذِهِ الأَشْيَاءِ مَعْدُوماً، لَكِنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ بِالضَّرُورَةِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ الأَعْرَاضَ تَقْتَضِي لِذَاتِهَا وُجُودَ مَحَالِّهَا حَالَةَ قِيَامِهَا.

وانتقض ذلك بعرض الوجود، فإنه يقوم بالحقيقة ولا يشترط في قيامه وجود محلّه، إذ لو اشترط فإما نفس القائم فيكون توقف الشيء على نفسه، أو غيره فيلزم التسلسل أو الدور[1].

فعَلِمْنَا أن عرَض الوجود قائم بما ليس بموجود، ومع ذلك فلم يحصل للعقل ريبة في أن كل عرَض فإن محله موجود بالضرورة، وأن العرَض يقتضي لذاته ذلك، فكذلك في صورة النزاع.

* **القاعدة السادسة:** كُلُّ عَرَضٍ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ وُجُوبَ كَوْنِ مَحَلِّهِ فِي الحَيِّزِ قَبْلَ قِيَامِهِ بِهِ لِيَكُونَ تَبَعاً لِمَحَلِّهِ فِي الحَيِّزِ، وَهَذَا مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ.

وانتقض ذلك بالكون نفسه، فإنه عرَض موجود ينقسم إلى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فلو اشترط فيه كونٌ آخر لمحله فإما هذا الكون القائم فيلزم توقف الشيء على نفسه، أو غيره فيلزم التسلسل، وهذا لا إشكال فيه، فإن الكون مخالف بحقيقته وماهيته لسائر حقائق الأعراض، والحقائق المختلفة يجوز اختلافها في بعض اللوازم، بل يجب، فهذا من جملة اللوازم التي وقع الاختلاف فيما بينه وبين سائر الأعراض ومع ذلك فلم يختل اليقين في شيء من الأعراض في أنه إنما يقوم بمحله تبعا لكونه في حيزه، فكذلك في صورة النزاع.

---

(1) أو الدور: ليس في (ت)

* **القاعدة السابعة:** كُلُّ مَعْنًى مِنَ المَعَانِي فَإِنَّهُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ أَنَّ لَهُ ضِدًّا يُضَادُّهُ وَيُنَافِيهِ.

وانتقض ذلك بالوجود نفسه، فإنه لا ضد له، بل كل معنى من المعاني له ضد ونقيض إلا الوجود، له نقيض ولا له ضد. وبرهانه إذا فرضنا له ضدا فمن المحال أن يتقرر حالة تقرره، فلا بد في تقرر ضده من فرض رفع مفهوم الوجود، وإذا فرضنا رفع مفهوم الوجود لم يبق إلا العدم الصرف، والعدم الصرف ليس ضدًّا، بل نقيض لأن ضابط الضدين هما اللذان يستحيل اجتماعهما ويمكن ارتفاعهما، مع الاختلاف في الحقيقة، فالقيد الأول لإفراز الخلافين، والثاني لإفراز النقيضين، والثالث لإفراز المثلين فإنهما يستحيل اجتماعهما ويمكن ارتفاعهما، لكنهما مستويان في الحقيقة.

ونعني بإمكان الارتفاع إمكان الارتفاع في الجملة، إما مع بقاء المحل إن كانت الأضداد أكثر من اثنين، نحو السواد والبياض يمكن ارتفاعهما مع بقاء المحل وإخلاف الحمرة، أو مع ارتفاع المحل إن كانت الأضداد اثنين لا ثالث لهما، نحو الحركة والسكون والموت والحياة والعلم والجهل، فإنهما ممكنا الرفع بارتفاع المحل، فقبل أن يخلق الله تعالى العالم لا حركة ولا سكون ولا موت ولا حياة ولا علم ولا جهل لشيء من البشر.

والنقيضان: هما اللذان يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما، وهما وجود كل شيء وعدمه.

فإذا أحطت علما بحقيقة النقيضين والضدين، علمت أن مطلق الوجود لا ضد له، بل نقيض فقط، وأنه مستثنى من قاعدة المعاني، ومع ذلك فلم يصدع ذلك جزم العقل بأن كل معنى له ضد يقابله وينافيه، فكذلك في صورة النزاع.

* **القاعدة الثامنة:** كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّقِيضَيْنِ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ تَحَقُّقَ نَقِيضِهِ حَالَةَ ارْتِفَاعِهِ بِالضَّرُورَةِ، حَتَّى قَالَ العُقَلَاءُ: كُلُّ بَدِيهِيٍّ مِنَ التَّصْدِيقَاتِ فَإِنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى

اسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِ النَّقِيضَيْنِ وَاسْتِحَالَةِ ارْتِفَاعِهِمَا، فَإِذَا كَانَا أَصْلَا البَدِيهِيَّاتِ فَأَوْلَى أَنْ يَكُونَا بَدِيهِيَّيْنِ.

ثم إن هذه القاعدة مع عظمها في كونها أبده البديهيات انتقضت بالأحوال، فإنهما مرتفعان عنها لأن الحال صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة، وهي قسمان:

ـ معلَّلة، كالعالمية معلَّلة[1] بالعلم، والقادرية معلَّلةٌ بالقدرة، وكذلك كل حكم ثبت لمحل بسبب معنًى قامَ به.

ـ وغير معلَّلة، نحو كون السواد سواداً، والبياض بياضا، والجوهر جوهرا، وكذلك خصوص كل حقيقة في نفسها، فإنه لا يقال: إنما كان السواد سواداً لمعنى قام به، بل لذاته، وكذلك سائر الحقائق.

فلو كانت هذه الأحوال المعلَّلة وغير المعلَّلة موجودةً لكانت صفاتٍ قائمة بمحلها، وكل صفة موجودة قامت بمحل فإنها توجِب[2] حكماً لمحلها، وذلكَ الحكم حالٌ أخرى، والتقدير أن حقيقة الحال موجودة، فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة، وهو محال، والمستلزم للمحال محال، فيكون القول بكون حقيقة الحال موجودةً محالًا، ويستحيل أن تكون معدومة لأن أحكام المعاني قائمة بمحالها بالضرورة، فنجزم بأن من قام به العلم فهو عالم بالضرورة، ومن قام به السواد فهو أسود بالضرورة، وكذلك سائر المعاني، كما نجزم بأن كون السواد سواداً لو كان معدوما لكان السواد في نفسه معدوماً، فإن خصوص الشيء إذا عُدِمَ عُدِم بالضرورة، إما لأنه يلزم من ذهاب الخواص ذهاب معروضاتها، وإما لأن جزء الحقيقة متى كان معدوماً كانت معدومة بالضرورة، لوجوب وجود جميع أجزاء الحقيقة حالة وجودها، لكن السواد موجود بالضرورة، فلا يكون كونه سواداً معدوماً، وكذلك القول في سائر الحقائق، فظهر أن الحال لا موجودة ولا معدومة.

---

(1) كالعالمية معللة: ليس في (ت)
(2) لكانت صفات....فإنها توجب: ليس في (ل)

ولما وصل العقل إلى هذا المقام في حقيقة الحال اختلف العقلاء، فقال بعضهم: هي معلومة، وقال بعضهم: ليست مجهولة ولا معلومة، أما أنها ليست مجهولة فللقضاء عليها بهذه الأحكام، والقضاء فرع التصور، وأما أنها ليست بمعلومة فلأن كل معلوم فإما موجود أو معدوم، وهذه لا موجودة ولا معدومة، وإذا كانت أجلى القواعد من البديهيات منتقضة مع عدم قدح نقضها فيها، فكذلك صورة النزاع.

* **القاعدة التاسعة:** التسلسل محال لذاته، وما هو مقتضى بالذات أقوى مما هو مقتضى بالغير، ومع ذلك انتقضت هذه القاعدة بالنسب والإضافات؛ فإن التسلسل فيها ليس محالا.

وتقريره أن الأبوة مثلا نسبة وإضافة، ولها نسبة واختصاص بمحلها الذي صدقت عليه، وكذلك الاختصاص بذلك المحل نسبة أيضا لها اختصاص بذلك المحل، وكذلك الاختصاص نسبة أيضا لذلك المحل، وكذلك إلى غير نهاية، فكذلك القول في كل نسبة وإضافة كالقبلية والبعدية والمعية والتأثير والتأثر ونحوها، فلو كان التسلسل فيها محالا لاستحال وقوعها في الوجود، لكنها واقعة، فلا يكون التسلسل فيها محالا، بل التسلسل إنما يكون محالا في الأمور الموجودة في الخارج.

وإذا كانت قاعدة التسلسل انتقضت بهذه الصورة ولم يقدح ذلك عند العقل في صحة امتناع التسلسل في شيء من أفراده فيما عدا صورة النقض، فكذلك صورة النزاع.

* **القاعدة العَاشِرَةُ:** الحركة والسكون كل واحد منهما يقتضي لذاته حصول الآخر حال انتفائه مع وجود محله، بحيث إن العقل يجزم أن الحركة والسكون يستحيل ارتفاعهما حالة وجود محلهما.

وانتقض ذلك بزمان[1] الحدوث، فإن الجسم في أول أزمنة حدوثه لا ساكن

(1) في (ل): بزمن

ولا متحرك لأن السكون هو الحصول في حيز واحد أكثر من زمان واحد، وأول أزمنة الحدوث لم يوجد أكثر من زمان واحد، فلا يتصور فيه السكون، ولأن الحركة هي الخروج من حيز إلى حيز آخر، وذلك يقتضي زمانين بالضرورة، وأول أزمنة الحدوث ليس فيه زمانان، بل زمان واحد، فاستحالت حقيقة الحركة في زمان[1] الحدوث، فالجسم حينئذ أول أزمنة حدوثه لا ساكن ولا متحرك بالضرورة.

ولما استشعر بعض الناس هذا قال: «السكون: هو مطلق الحصول في الحيز، تعدد الزمان أم لا، فيكون الجسم في أول أزمنة حدوثه على هذا التقدير ساكناً لوجود مطلق الحصول حينئذ. لكن يلزمه أن السكون ليس ضد الحركة؛ فإن مطلق الحصول هو جزء الحركة لتركبها من حصولين، وجزء الشيء لا يضاده، والقول بأن السكون ليس ضد الحركة أشنع من خلو الجسم حالة حدوثه عن الحركة والسكون، بل ينبغي أن تبقى الضدية بينهما على الاصطلاح المشهور فيهما، ويعتقد خلو الجسم أول أزمنة الحدوث عنهما، وتكون قاعدتهما قد استثني منها هذه الصورة، مع أن ذلك غير قادح عند العقل في استحالة ارتفاعهما حالة بقاء الجسم، بل هو جازم بارتفاعهما حالة الحدوث وبعدم ارتفاعهما حالة البقاء، ولم يشكل على العقل شيء من ذلك، فكذلك صورة النزاع.

* **القاعدة الحادية عشرة:** الحركة تقتضي لذاتها النقلة في الأحياز[2] بالضرورة.

وانتقض ذلك بحركة الجوهر الفرد في حيزه حركة دورية، فإن الجوهر الفرد إذا دار في حيزه على مركزه حركة دورية لم ينتقل من حيزه بالضرورة، بخلاف الجسم إذا دار في حيزه على مركزه حركة دورية[3] فإن فيه جواهر كثيرة، فإذا تحرك حركة دورية خرج كل جوهر من جواهره من حيزه إلى حيز آخر، فاستلزمت حركة الجسم

(1) في (ل): بزمن
(2) في (ت): في الأجزاء
(3) على مركزه حركة دورية: ليس في (ل)

النقلة لجواهره بالضرورة وإن لم يخرج هو من حيزه ولم ينتقل منه، بخلاف الجوهر الفرد فإنه ليس ذا أجزاء، فإذا دار في حيزه لم ينتقل هو ولم تنتقل أجزاؤه، إذ لا أجزاء له، فكانت حركته الدورية ليس فيها نقلة ألبتة، بخلاف حركة غيره.

وقد صعب ذلك على بعضهم فمنع إمكان تحرُّك[1] الجوهر الفرد الحركة الدورية، ولم يجوز عليه إلا الحركة المستقيمة، وهذا باطل لأن القاعدة أن الجوهر الفرد يقتضي لذاته قبوله لسائر الأعراض، فما من عرض إلا يقبله الجوهر الفرد، والحركة الدورية من جملة الأعراض، فتكون ممكنة على الجوهر الفرد.

ولو سلم استحالة الحركة الدورية عليه كان اقتضاء الجوهرية لقبول مفهوم العرض ينتقض بالحركة الدورية، فالنقض حاصل على التقديرين، سواء سلم إمكان الحركة الدورية عليه أم لا، ومع ذلك لم يقدح ذلك عند العقل في أن الحركة تقتضي النقلة، بل العقل جازم بذلك جزمًا بديهيا، فكذلك في صورة النزاع.

* **القاعدة الثانية عشرة:** الترجيح من غير مرجِّح بين الجائزات محال لذاته، ولولا ذلك انسَدَّ علينا[2] باب الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع سبحانه وتعالى، فلا يترجَّحُ أحد طرفي الممكن إلا لمرجِّح، وكل صفة مرجِّحة لا ترجِّحُ أحد ما يجوز عليها ترجيحُه إلا لمرجِّح[3]، فلذلك لا ترجح القدرة وجود زيد دون وجود عمرو إلا لمرجِّح وهو الإرادة، وكذلك تعلق القدرة بإيجاد العالم في الوقت المعين دون ما قبله وما بعده مع جواز جميع ذلك عليها إنما هو بسبب أن الإرادة تعلقت بإيجاده في ذلك الزمان المعين، وكذلك إيجادها لبعض الممكنات دون بعضها إنما ذلك لتعلق الإرادة بإيجاد ما وُجد دون ما لم يوجد.

إذا تقرَّر أن الترجيح من غير مرجح محال لذاته في الذوات الممكنة والصفات

(1) في (ت): تحريك
(2) ليست في (ت)
(3) وكل صفة.... لمرجِّح: ليس في (ل)

المرجّحة، فاعلم أنّ ذلك منتقض بالإرادة، فإن الإرادة صفة شأنها ترجيح أحد طرفي كل جائز، ونسبتها إلى الطرفين نسبة واحدة، فكما هي صالحة لتخصيص العالم بزمانه المعين هي صالحة لتخصيصه بما قبله وما بعده، فتعلقت بتخصيص الزمان المعين دون ما قبله وما بعده لذاتها، فكذلك تخصيصُها لزيد بالطول دون القصر والسواد دون البياض والحرارة دون البرودة والغلظ دون الرقة مع إمكان تعلقها بأضداد هذه الصفات ترجيحٌ من غير مرجّح، بل لمجرد ذاتها، ولو لم تكن ترجّحُ لذاتها من غير مرجّح لزم التسلسل في المرجِّحات، فكان يستحيل مطلق الترجيح لوقوفه على التسلسل الذي هو محال، والـمَوْقُوفُ على المحال محال، فكان يلزم أنَّ مطلق الترجيح محال، وأن إيجاد شيء من الممكنات محال، وحينئذ تبطل حقيقة الممكن في نفسه.

لكن هذه المحالات إنما لزمت من تقدير أن لا يكون لنا ما يرجح لذاته، فاصطلحنا على أن نسميه بالإرادة، ولا غَرْوَ في ذلك فإن الإرادة مخالفة لسائر الحقائق بذاتها، والمختلفات يجوز اختصاصها ببعض اللوازم، بل يجب، فتكون هذه الخصيصة لازمة الإرادة دون غيرها.

فإن قيل: هل نقول بذلك في كل إرادة أو في الإرادة القديمة فقط؟

قلنا: بل في كل إرادة[1]، فإرادة الحيوان يتوقف وجودها على خلق الله تعالى لها فيه، فإذا وجدت في الحيوان تعلَّقَتْ بذاتها، وكانت غنية في ذلك التعلق عن غيرها، فهي مفتقرة في وجودها، مستغنية في تعلقها، وأما إرادة الله تعالى فغنيَّة على الإطلاق في وجودها وتعلُّقها، كما نقول: عِلْمُ الإنسان مفتقر في وجوده إلى إيجاد الله تعالى له في محلّه، فإذا وُجد تعلَّقَ بذاته بمعلومه، فعِلْمُ العبيد مفتقر في وجوده غنيٌّ في تعلقه، وعِلْمُ الله تعالى غني مطلقاً، فكذلك الإرادات[2] وسائر الصفات في خواصها وتعلقاتها هي غنية فيها عن الغير، وإنما الافتقار في الوجود إن كانت من الصفات الممكنة.

---

(1) قلنا: بل في كل إرادة: ليس في (ل)
(2) ي (ت): الإرادة.

وما مَثَلُ[1] قول القائل: «لِمَ كانت الإرادة ترجِّحُ بذاتها دون غيرها» إلا مَثل قول القائل: «لِمَ كان العلمُ يكشف المعلوم دون غيره؟ ولم كانت الحياة تصحّحُ قيام العلم دون غيرها؟» فلما كان الجواب في هذه المواطن أن ذاك غيرُ معلَّلٍ، بل لخصوصيات الذوات، فكذلك في الإرادة.

إذا ظهر لك أن حقيقة الإرادة مستثناة من القاعدة الضرورية، ولم يقدح ذلك في القاعدة، فكذلك في صورة النزاع.

* **القاعدة الثَّالِثَةَ عَشْرَةَ: كُلُّ تَصْدِيقٍ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ أَنْ يَكُونَ مَسْبُوقًا بِتَصَوُّرِ الـمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرِ الـمَحْكُومِ بِهِ بِالضَّرُورَةِ.**

وانتقض ذلك بصور:

- **الصورة الأولى:** المستحيلات، فإن القاعدة أن كل ما استحال وجوده في الأعيان استحال تصوُّرُهُ في الأذهان، فلذلك لما استحال اجتماع السواد والبياض في الخارج استحال أن يتصور العقل ثوبا هو في غاية البياض وفي غاية السواد، وكذلك كل مستحيل، مع أنا نحكم عليه بالاستحالة، وبأنه قسيم للواجب وللممكن، وبغير ذلك من الأحكام، واكتفى العقل في هذه الصورة بتصور بسائط المحكوم عليه لما بينهما من الملابسة، فإذا حكم باستحالة اجتماع السواد والبياض يتصور مفهوم السواد ومفهوم البياض ومفهوم الجمع، ويقول: حصول هذا ـ مفهوم الجمع ـ لهذين المفهومين محال، فالمتصور من الممكنات والمحكوم عليه من المستحيلات، لكن لما كانت هذه التصورات كالبسائط والمفردات لذلك المستحيل اكتفى العقل بها في الحكم على المستحيل، وكذلك القول في سائر المستحيلات.

- **الصورة الثانية:** العدم لا حقيقة له، بل هو نَفْيٌ مَحْضٌ مناقض لمطلق الثبوت، فلا يتصور فيه مطلق الثبوت، لا في الذهن ولا في الخارج وإلا لكان

(1) في (ل): مثل

المعدوم[1] قابلا لنقيضه وهو محال، وإذا تعذر في العدم مطلق الثبوت خارجا وذهنا تعذر تصوره لأن التصور ثبوتُ خاص مستلزم لمطلق الثبوت، واستحالة الأعم تقتضي استحالة الأخص بطريق[2] الأولى.

وإذا كان تصور العدم مستحيلا مع أنا نحكم عليه بأنه نقيض الوجود، وأنه سابق على العالم، وأنه واقع في الأزل، وأنه مستحيل على واجب الوجود سبحانه وتعالى، وغير ذلك من الأحكام، كان نقضا على قاعدة أن التصديق مسبوق بالتصور، بل اكتفى العقل في الحكم عليه بتصور غيره الذي هو مقابله الذي هو الوجود، فيتصور الوجود ويقول: مقابل هذا نقيضه، وسابق على العالَم وغير ذلك من الأحكام، فالمتصوّر غير محكوم عليه، والمحكوم عليه غير متصور، كما تقدم في المستحيل، لكن لما كان بين المتقابلين نسبة معينة وإضافة مخصوصة اكتفى العقل بذلك في الحكم على العدم.

ـ **الصورة الثالثة:** ما ليس يُتصوَّر على الإطلاق الذي هو مجهول من كل وجه يحكم العقل عليه بتعذر الحكم عليه، وذلك حكم من العقل عليه، ثم المحكوم عليه في هذه القضية إن كان مجهولا مطلقا وغير متصور ألبتة انتقضت القاعدة القائلة أن الحكم مسبوق بالتصور، وإن كان معلوما من وجه كذبت القضية لأن كل معلوم من وجه يمكن الحكم عليه ولو بكونه معلوما من وجه، فالحكم عليه بعدم الحكم مطلقا كذب، فأحد الأمرين لازم وهو إما نقض القاعدة أو كذب القضية على تقدير صدقها، والكذب على تقدير الصدق محال، فتعين التزام النقض، ويكون العقل قد اكتفى في هذه الصورة بتصور المحكوم عليه من جهة أنه مجهول مطلقا، وحكم عليه بأنه إذا كان مسلوب التصور مطلقا استحال الحكم عليه، فالعقل لم يحكم عليه في هذه الحالة التي حصل فيها التصور، بل باعتبار حالة أخرى المتصوَّر قابل لها وهي الجهالة

(1) في (ت): المعلوم
(2) ليست في (ت)

على الإطلاق، فقد حكم العقل على المجهول مطلقا مع أنه غير متصور من حيث هو كذلك، فالمتصوَّر غير محكوم عليه، والمحكوم عليه غير متصوَّر، فتحقق النقض.

وإذا كانت هذه القاعدة البديهية - وهي أن التصديق مسبوق بالتصور - انتقضت بهذه الصور الثلاث، مع أن ذلك لم يقدح عند العقل في أفراد هذه القاعدة فيما عدا هذه الثلاث الصور، بل هو جازم بعدم الشرط في هذه الصور الثلاث، وثبوت اشتراط سبق التصور فيما عداها، ولم يختل عنده حكم ألبتة، فكذلك في صورة النزاع.

* **القاعدة الرَّابِعَةَ عَشْرَةَ:** كُلُّ حُكْمٍ عَقْلِيٍّ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ أَنَّ صِدْقَهُ إِنَّمَا هُوَ بِانْطِبَاقِهِ عَلَى مَا فِي الخَارِجِ، فَإِذَا حَكَمَ العَقْلُ بِأَنَّ زَيْدًا جِسْمٌ، فَصِدْقُ هَذَا الحُكْمِ بِأَنْ يَكُونَ زَيْدٌ جِسْماً فِي الخَارِجِ، وَإِذَا حَكَمَ العَقْلُ بِأَنَّ زَيْدًا فَرَسٌ فَكَذِبُ هَذَا الحُكْمِ بِأَنَّهُ لَيْسَ فَرَسًا فِي الخَارِجِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ الأَحْكَامِ.

إذا ظهر أن كل حكم عقلي يقتضي لذاته أن صدقه إنما يكون بانطباقه على ما في الخارج وكذبه بعدم انطباقه على ما في الخارج، فاعلم أن ذلك ينتقض بالنسب والإضافات، فإنها تصدق وإن كان وجودها في الخارج مستحيلًا، فيصدق على «زيد» أنه أبٌ بالضرورة، وأنه ابن لأبيه، وأنه متقدم على ابنه، ومتأخر عن أبيه، مع أن هذه النسب التي[1] هي البنوة والأبوة والتقدم والتأخر لا وجود لها في الأعيان، بل يستحيل وجودها في محالها المحكوم بها عليها، بل هي موجودة[2] في العقول الحاكمة بها على محالها، بل يكفي في صدق النسب والإضافات صدق ملزوماتها في الخارج، لا صدقها، ومعنى ذلك أن حدوث آدمي من نطفة «زيد» في الخارج مستلزم لصدق حكم العقل بالبنوة الحادثة لـ«زيد» والأبوة لـ«زيد»، وهذا المحكوم به عند تحقق هذا الملزوم هو اعتبار عقلي لا يتعدى العقل، بل هو قائم

(1) في (ل): مثل

(2) هي موجودة: ليس في (ل)

بالنفس دون ذات «زيد» وذات ابنه في الخارج، وكذلك يحكم العقل حينئذ بتقدم «زيد» وتأخر ابنه عنه، وكلها اعتبارات ذهنية لا خارجية.

وكذلك القول في سائر النِّسَب والإضافات، صِدْقُها بتحقق ملزوماتها في الخارج بهذا التفسير، لا بانطباقها على ما في الخارج، كما نقوله في حدُوث العالَم وقيام «زيد» وغيرها من الأحكام العقلية، ومع ذلك فلا يَخرم عند العقل في غيرها أن صدق الحكم إنما هو بانطباق ما في الذهن على ما في الخارج، بل يجزم العقل بذلك في أفراد القاعدة، وبنفيه في النقض المذكور، فكذلك في صورة النزاع.

* **القاعدة الخَامِسَةَ عَشْرَةَ: كُلُّ مُمْكِنٍ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِحَّةَ المَظْرُوفِيَّةِ وَصِحَّةَ كَوْنِ غَيْرِهِ ظَرْفاً لَهُ.**

إِلَّا الزَّمَانَ فَإِنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ المُمْكِنَاتِ وَلَيْسَ لَهُ زَمَانٌ آخَرُ هُوَ ظَرْفٌ لَهُ، فَيَسْتَحِيلُ حِينَئذٍ عَلَى الزَّمَانِ أَنْ يَكُونَ زَمَانِيًّا، مَعَ أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِحَّةَ كَوْنِهِ زَمَانِيًّا، مَعَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُوجِبُ عِنْدَ العَقْلِ تَرَدُّدًا فِي صِحَّةِ مَظْرُوفِيَّةِ كُلِّ حَادِثٍ فِيمَا عَدَا صُورَةِ النَّقْضِ، فَكَذَلِكَ فِي صُورَةِ النِّزَاعِ.

* **القَاعِدَةُ السَّادِسَةَ عَشْرَةَ: كُلُّ مَعْلُومٍ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ أَنَّ العَدَمَ الخَارِجِيَّ أَحَدُ نَقِيضَيْهِ بِالضَّرُورَةِ.**

وانتقض ذلك[1] بالنسب والإضافات، فإنها لا يناقضها العدم الخارجي لأنها لما اختص وجودُها بالأذهان دون الأعيان كان العدم المناقض لها هو العدم من الذهن دون العدم في الخارج، وما عداها لَمَّا أمكن وجوده في الخارج ناقضه العدم في الخارج، وأما النسب فهي تتحقق في الذهن مع العدم الخارجي، والمتحقق مع المعلوم لا يناقضه، فإنا نحكم على زيد بالأبوة والبنوة والتقدم والتأخر وتكون هذه الأمور متقررة في العقل مجزوماً بها مع عدمها من الخارج، إذ لو كانت موجودة في الخارج لكان لها نسب إلى محالها في الخارج، ويلزم التسلسل في الخارج في الأمور

(1) ليست في (ت)

الموجودة، وهو محال، فهي حينئذ معدومة من الخارج مع صدقها في حكم العقل الجزم البت.

فظهر حينئذ أن العدم الخارجي يستحيل عليه أن يناقضها، بل الذي يناقضها العدم الذهني فقط، فعلمنا حينئذ أن النسب مستثناة من هذه القاعدة مع جزم العقل بأن العدم الخارجي يجب أن يكون نقيضا لكل معلوم مما عدا صورة النقض، فكذلك في صورة النزاع.

* **القاعدة السَّابِعَةَ عَشْرَةَ: كُلُّ فَضَاءٍ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِحَّةَ كَوْنِهِ حَيِّزًا لِجَوْهَرٍ أَوْ جِسْمٍ بِالضَّرُورَةِ، وَلَا يَرْتَابُ العَقْلُ فِي ذَلِكَ.**

وانتقض ذلك بالفضاء الكائن بين الجواهر المفردة المجتمعة، فإن الصحيح أن شكل الجوهر الفرد كرة، إذ لو كان له زوايا بأن يكون مثلثا أو غيره كانت جهة الزاوية غير جهة السطح، فيلزم قبوله للقسمة، وهو محال، ونحن نعلم بالضرورة أن الكرات إذا اجتمعت فإن بينها من الفضاء ما لا يسع كرة وإلا لم تكن مجتمعة، والتقدير[1] أنها مجتمعة، هذا خلف.

وإذا كان بينها ما لا يسع كرة فيكون بين[2] الجواهر المفردة إذا انضم[3] منها سطح على سبيل المجاورة أفضية لا تقبل أن تكون حيزاً لجوهر فرد، وما يستحيل عليه أن يكون حيزا لجوهرٍ فرد فللجسم أولى.

فعلمنا أن الفضاء الكائن بين الجواهر المفردة مستثنًى من أفراد الفضاء في صحة قابليته للتحيز[4] فيه، مع أن ذلك لم يُخِلْ[5] بحكم[6] العقل في غيره من الأفضية بأنه يقبل أن يكون حيزاً، بل جَزْمُ العقل ثابتٌ في أفراد القاعدة مقطوع به، فكذلك في

(1) التقدير: ليست في (ت)
(2) ليست في (ل)
(3) في (ل): نظم
(4) في (ل): التحيز
(5) في (ت): يخل
(6) ليست في (ل)

صورة النزاع.

* **القَاعِدَةُ الثَّامِنَةَ عَشْرَةَ**: كُلُّ مُمْكِنَيْنِ يَدْخُلَانِ إِلَى الوُجُودِ وَلَا يَكُونُ دُخُولُهُمَا مَعًا فَإِنَّ المُتَقَدِّمَ مِنْهُمَا يَقْتَضِي لِذَاتِهِ أَنْ يَكُونَ تَقَدُّمُهُ بِالزَّمَانِ، إِلَّا فِي صُورَتَيْنِ:

- الأولى: أجزاء الزمان، فإنَّ أَمْسِ متقدِّمٌ على اليوم، وليس تقدُّمُه بالزمان بالضرورة، وكذلك سائر أجزاء الزمان.

- الصورة الثانية: إذا فرضنا أن الله تعالى أوَّلَ ما خلق العالَم أَوْجَدَ جوهرين ليسا معاً، ويكون أول ما أوجده من أجزاء العالم، فإن هذين الجوهرين ليس تقدم أحدهما على الآخر بالزمان لأن الزمان هو اقتران حادث جلي بحادث خفي عند المتكلمين، أو حركات الأفلاك عند الفلاسفة، وعلى التقديرين لا يكون تقدم المتقدم من الجوهرين بالزمان، أما على رأي المتكلمين فلأن حالة وجود الجوهر الأول لم تكن حينئذ حوادث تقترن، فإن الاقتران فرع التعدد، ولا تعدد حينئذ فلا اقتران، وأما على رأي الفلاسفة فلعدم الأفلاك حينئذ.

على هذا التقدير فإنا[1] فرضنا أن الله تعالى كان ولا شيء معه، وأول ما أوجد جوهراً ثم جوهراً، فعلمنا حينئذ أن هاتين الصورتين مستثنيتان من التقدم الزماني مع حصول حكم العقل فيما عداهما من الصور من غير ريب[2]، فكذلك في صورة النزاع.

* **القَاعِدَةُ التَّاسِعَةَ عَشْرَةَ**: كُلُّ حَقِيقَتَيْنِ مُتَسَاوِيَتَيْنِ فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا تَقْتَضِي لِذَاتِهَا أَنْ لَا تَكُونَ الأُخْرَى أَعَمَّ مِنْهَا وَلَا أَخَصَّ.

وهو بديهي لا يرتاب فيه عاقل، ومع ذلك فقد انتقض بحد الحد، فإن حدّ

---

(1) في (ل): فإن

(2) في (ل): ريبة

الحد يجب أن يكون مساويا له لوجوب مساواة الحد المحدود، إذ لو كان الحد أعم أو أخص من المحدود لكان فاسداً بعدم المنع أو بعدم الجمع، لكن من شرط الحد أن يكون جامعاً مانعاً، هذا خلف.

فظهر حينئذ وجوب مساواة حد الحد لمطلق الحد، مع أن مطلق الحد أعم من حد الحد بالضرورة، بيانه أن مطلق الحد يوجد مع حد الحد لأن حد الأخص[1] خاص، والأعم جزء الأخص، فمطلق الحد يوجد[2] مع حد الحد ويوجد بدونه في سائر الحدود، فإن حدَّ الحيوان فيه مطلق الحد بالضرورة لكونه حدا خاصا، وليس حدا للحد لأن الحيوان ليس حدّاً.

وإذا كان مطلق الحد يوجد مع حد الحد وبدون حد الحد كان أعم من حد الحد بالضرورة، فقد وجب حينئذ في حد الحد أن يكون مساوياً لمطلق الحد وأخص منه، وفي مطلق الحد أن يكون مساويا لحد الحد وأعم منه، مع أن القاعدة الضرورية أن المساوي للشيء لا يكون أعم منه ولا أخص، ومع ذلك فلم يضطرب العقل في جزمه بحكم القاعدة في شيء من أفراد القاعدة فيما عدا صورة النقض، فكذلك في صورة النزاع.

* **القاعدة العِشْرُونَ**: كُلُّ حَقِيقَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا أَعَمُّ مِنَ الأُخْرَى عُمُومًا مُطْلَقًا، لَا مِنْ وَجْهٍ، فَإِنَّهَا تَقْتَضِي لِذَاتِهَا أَنْ لَا تَكُونَ أَخَصَّ مِنَ الأُخْرَى أَلْبَتَّةَ، وَهُوَ بَدِيهِيٌّ عِنْدَ العَقْلِ.

وانتقض ذلك بمفهوم الكلي الذي هو جنس الكليات الخمسة، فمطلق الجنس ومطلق النوع ومطلق الفصل ومطلق الخاصة ومطلق العرض العام فإن كل واحد منها يصدق عليه أنه كلي، فالكلي حينئذ أعم من الخمسة فيكون جنسا لها، وتكون الخمسة أنواعاً له، فيكون كل واحد منها أخص منه، فيكون مطلق الجنس أخص من

---

(1) في (ل): لأن حد الحد.
(2) ليست في (ل)

الكلي بالضرورة، لكن مطلق الجنس أعم منه لأن مطلق الجنس ينقسم إلى الكلي الذي هو جنس الخمسة، وإلى جنس الإنسان الذي هو الحيوان، وإلى غيره من الأجناس، فيكون الكلي أحد أنواع مطلق الجنس لكونه جنساً خاصا، فيكون أخص من مطلق الجنس خصوصاً مطلقا، وقد كان أعم منه عموما مطلقا، فصار هذا النقض مخصوصا بأن الأعم من الشيء مطلقا أخص منه مطلقا، مع جزم العقل باستحالة ذلك فيما عدا صورة النقض، ولم يوجب ذلك خللا عند العقل في حكمه فكذلك في صورة النزاع.

فهذه عشرون قاعدة علمية قطعية وكلها منقوضة وعليها مستثنيات ولم يقدح ذلك فيها، وكم من قاعدة في أصول الدين يجب أن يستثنى عنها بعض أفرادها لخصوص ذلك الفرد لم أوردها خشية الإسهاب والملال من الطلاب، وكذلك واجب الوجود سبحانه وتعالى استُثنيت ذاته وصفاته العلى من قواعد كثيرة قطعية لم أورد منها شيئا فيما أوردته، وهو سبحانه وتعالى جدير بالاستثناء لفرط مخالفة[1] ذاته وصفاته العلى لسائر الذوات والصفات حتى اختلف العالم لذلك فرقا ثلاثا:

ـ ففرقة ادعت الجهل العام المطلق بباريها سبحانه وتعالى وقالت: يجب أن لا يندرج شيء من أحكام الله تعالى في شيء من أحكام[2] القواعد البشرية لفرط المخالفة، فما من شيء يجزم به إلا ويجوز أن يكون الله تعالى على خلافه لمخالفته بذاته لسائر المعلومات، فضلَّت هذه الفرقة ولم تثبت لها صانعا ولم تثبت له صفات يجب أن يكون عليها، ولم تسلب عنه ما ينافي وجوب وجوده، فبقيت في معامي الضلالات ومرامي الجهالات معرضة عما أمر الله تعالى به من تعرف ذاته وصفاته العلى في كتبه المنزلة ونصب على ذلك من الآيات المخلوقة في مبتدعات الصنعة، وضاعت حكمة جميع ذلك عند هذه الفرقة.

ـ والفرقة الثانية: عكست الجهالة وطردت الضلالة وأدرجت أحكام الله تعالى في

(1) في (ت) لمخالفة
(2) ليست في (ل)

حكم ما هو معلوم في مجرى العادة والطباع البشرية والتكوينات المحدثة[1]، وهؤلاء هم الحشوية، فوصفوا إلههم بزعمهم بالجسمية والحركات والسكنات والعوارض والجسمانيات، وقالوا: إن خرجنا عن هذا وقعنا في التعطيل، فإنا لا نعقل موجودا صانعا للعالم إلا كذلك.

ـ الفرقة الثالثة: توسطت بين الإفراط والتفريط، وهداها الله تعالى إلى سواء السبيل، فأثبتت لله تعالى من الأحكام ما تقتضيه القواعد العقلية القطعية، واستثنت ما يختص بالجسمية والحدوث بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة مما هو مذكور في كل موضع من هذه المواضع، فهؤلاء هم خاصة الله تعالى وأهل معرفته والفائزون بدرك جلاله، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾ [الأنعام: 90].

ويروى عن إمام الحرمين رضي الله عنه أنه لما حضرته الوفاةُ قال له أصحابه: علِّمْنا شيئًا ننتفع به ولا تطوّل علينا فيه لئلا ننساه، فقال لهم رضي الله عنه[2]: «مَنِ انْتَهَى فِي مَعْرِفَةِ مُدَبِّرِهِ إِلَى أَنْ لَا شَيْءَ فَهُوَ مُعَطِّلٌ، وَمَنِ انْتَهَى فِي مَعْرِفَةِ مُدَبِّرِهِ إِلَى أَنْ يُثْبِتَ شَيْئًا وَيُحَدِّدَهُ فَهُوَ عَابِدُ وَثَنٍ، وَمَنِ انْتَهَى فِي مَعْرِفَةِ مُدَبِّرِهِ إِلَى أَنْ يُثْبِتَ شَيْئًا وَلَا يُحَدِّدُهُ وَيَعْبُدُهُ فَهُوَ مُوَحِّدٌ».

فهذه الكلمات المختصرة إشارة إلى الفرق الثلاث المتقدمة.

وكم استثنى المهندسون في قواعدهم من الصور التي يجب لها أحكام تخصها، وكذلك أرباب الحساب في علم الجبر وغيره ولم يوجب ذلك خللا عندهم في قواعدهم، فحينئذ لا يشكل علينا نحن نقض الإمام بالقوة اللامسة ولا باللذات

(1) في (ل): المحدثية

(2) نص كلام إمام الحرمين في العقيدة النظامية: «مَنِ انْتَهَضَ لِطَلَبِ مُدَبِّرِهِ، فَإِنِ اطْمَأَنَّ إلى مَوْجُودٍ انْتَهَى إليه فِكْرُه فهو مُشَبِّهٌ، وإن اطمأنّ إلى النفي المحض فهو معطِّل، وإن قطع بموجودٍ واعترف بالعجز عن دَرْكِ حقيقته فهو موحِّد». (العقيدة النظامية، ص 142 ـ 143 تحقيق د. محمد الزبيدي) فقوله: «إن اطمأنّ إلى موجود انتهى إليه فكْرُه فهو مشبِّهٌ» أي: ارتسمَ في خياله موجودٌ ظنَّ أنه هو الله فهو مشبِّهٌ لله بالحوادث لأنه تعالى منزَّه عن الارتسام في الخيال. وقوله: «وإن اطمأنَّ إلى النفي المحض فهو معطِّل» أي: عطّل الله من صفاته التي هي الوجود والقدرة والإرادة والعلم والحياة؛ إذ العدمُ المحض لا يتصف بتلك الصفات.

والآلام والشهوات والنفرات وإن كان الوجود والحياة مصححا لجميع ذلك كما قرره في أسئلته لدلالة القواطع على وجوب استثناء هذه الصور عن قواعدها لدلالتها على الحدوث المستحيل في هذه الحقيقة المخصوصة، فهذا الاستثناء كالاستثناء المتقدم في القواعد المتقدمة لا يخل بشيء.

وإنما أكثرتُ من تقرير هذا الموضع لمقاصد:

ـ **المَقْصَدُ الأوَّلُ**: لأن الغبيّ القليل البضاعة في المعقول ربما اعتقد أن القاعدة العقلية يستحيل عليها النقض، وأن كل منقوض لا يصح أن يكون قاعدة عقلية[1]، وهذا هو الذي يعتقده أكثر المشتغلين بهذا العلم، فأردت إزالة هذا من الخواطر.

ـ **المَقْصَدُ الثّاني**: أن يكون على خاطر المحصِّل لهذا العلم هذه القواعد بمستثنياتها، فيجنح إليها عند الإشكالات، ويحل بها عقد المشكلات، وتكون بين الطلبة للمطارحات والاستظهار في التحصيلات، فيتسع بها الفهم ويعزز بها العلم.

ـ **المَقْصَدُ الثّالِثُ**: التنبيه على أن ما استعظمه الإمام ليس بعظيم، وأن ما قدح به ليس بقادح ويعلم ذو التحصيل أنه تهويل ليس عليه تعويل.

فإن قال الإمام رحمه الله: إنا لا نُسَلِّمُ أنَّ شيئًا من هذه القواعد التي أوردتموها عليها نقض ألبتة لأن كل معنى جعلتموه قاعدة وأوردتم عليه نقضا فإني آخذُه بقَيْد محالِّه التي هو فيها مطردٌ فلا يرد عليه نقض ألبتة لأن المشترك حينئذ لا يكون موجودا في صورة النقض.

قلنا: فنحن أيضا نأخذ تصحيح الوجود لِلَّمس بقَيْدِ كونه وجودَ ممكن، وتصحيح الحياة للآلام واللّذات بقَيْد كونها في محدَث، فلا يتم حينئذ ما ذكرته من السؤال ألبتة.

---

(1) يستحيل... عقلية: ليس في (ل)

قوله[1] في السؤال العاشر: ﴿ قَوْلُكُمْ: «إِنَّ الوُجُودَ عِلَّةٌ لِصِحَّةِ الرُّؤْيَةِ» يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ الـمُرَادُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ الوُجُودُ عِلَّةً لأَنْ يُرَى الـمَوْجُود فَقَطْ. وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الـمُرَادُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ الوُجُودُ عِلَّةً لِصِحَّةِ أَنْ تُرَى الـمَاهِيَّةُ.

أَمَّا الأَوَّلُ فَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعًا، وَذَلِكَ لِأَنَّ المَرْئِيَّ إِنْ كَانَ هُوَ الوُجُودَ فَقَطْ، وَالوُجُودُ أَمْرٌ مُشْتَرَكٌ فِيهِ بَيْنَ كُلِّ المَوْجُودَاتِ، كَانَ المَرْئِيُّ بِحِسِّ البَصَرِ أَمْرًا مُشْتَرَكًا فِيهِ بَيْنَ كُلِّ المَوْجُودَاتِ، فَوَجَبَ أَنْ لَا يَكُونَ اخْتِلَافُ المُخْتَلِفَاتِ مُدْرَكًا بِالبَصَرِ، وَهَذَا دُخُولٌ فِي السَّفْسَطَةِ.

وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ لَا تَكُونَ عِلَّةُ صِحَّةِ رُؤْيَةِ السَّوَادِ هُوَ الوُجُودَ فَقَطْ، بَلْ تَكُونُ العِلَّةُ لِتِلْكَ الصِّحَّةِ مَجْمُوعَ كَوْنِهِ سَوَادًا وَكَوْنِهِ مَوْجُودًا، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَبْطُلُ القَوْلُ بِأَنَّ عِلَّةَ صِحَّةِ الرُّؤْيَةِ أَمْرٌ مُشْتَرَكٌ فِيهِ. فَالحَاصِلُ أَنَّا إِنْ حَمَلْنَا الكَلَامَ عَلَى الوَجْهِ الأَوَّلِ كَانَتِ السَّفْسَطَةُ لَازِمَةً، وَإِنْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الوَجْهِ الثَّانِي سَقَطَ الدَّلِيلُ بِالكُلِّيَّةِ ﴾

قلنا: الجواب عنه من وجوه:

- الأَوَّلُ: أن الترديد بين الوجود والماهية غير مستقيم لأن وجود الشيء وذاته وحقيقته وماهيته ونفسه وعينه شيء واحد في الخارج وإن اختلفت اعتباراتها في الذهن، فالوجود والماهية في الخارج شيء واحد، والمرئي هو ما في الخارج[2]، فيصير الترديد بين الشيء ونفسه وهو يقتضي تعديد المتحد وهو محال.

- الوَجْهُ الثَّانِي: سلمنا صحة الترديد، لكنا نختار أن المراد أن الوجود علة لصحة رؤية الماهية، لكن الماهية أيضا أمر مشترك فيه بين سائر الموجودات، والأعم لا[3]

---

(1) الأربعين (ص189)
(2) والمرئي... الخارج: ليس في (ل)
(3) لا: ليست في (ل)

يستلزم الأخص، فلا يستلزم مفهوم الماهية[1] خصوص السواد وخصوص البياض، فلا يصح إلزام دخول الخصوصات في الاعتبار.

ـ الوَجْهُ الثَّالِثُ: سلّمنا دخول الخصوصات في الاعتبار، لكن يلزم دخولها في حيز المعلول لا في حيز العلة، فإن التقدير أن الماهية مفسرة بخصوص السواد من حيث هو سواد، وبخصوص البياض من حيث هو بياض، والسواد من حيث هو سواد يُرى، فهو معلول لعلة الرؤية، لا جزء علة للرؤية، فاللازم أن المعلول غير مشترك فيه لأن العلة غير مشترك فيها، وأين أحدهما من الآخر، ونحن إنما ادعينا الشركة في العلة لا في المعلول، وكون العلة علة لحكم عام بين مختلفات يشهد لصحته صريح العقل في صور:

* **الصُّورَةُ الأُولَى**: الإمكان علة لصحة تأثير القدرة في الأجسام من حيث هي أجسام وفي الأعراض من حيث هي أعراض، بل في السواد من حيث هو سواد، وفي البياض من حيث هو بياض، فإن الحق أن السواد إنما يكون سوادا بالفاعل، وكذلك سائر الحقائق المختلفة، فقد اتحدت العلة المشتركة واختلفت المعلولات.

* **الصُّورَةُ الثَّانِيَةُ**: الحياة علة لصحة قيام الإدراك بكل حيوان وإن اختلفت أنواعه، فإن الإنسان من حيث هو إنسان يصح أن يعلم لكونه حيا، والفرس من حيث هو فرس يصح أن يدرك من حيث هو فرس لكونه حيا، وكذلك سائر أنواع الحيوانات من الحشرات الخسيسة إلى أفراد الإنسان النفيسة، وكذلك المَلَك والجانّ يصح على كل واحد منهما أن يعلم لكونه حيا، فهذه علة مصححة عامة لمعلولات مختلفة، فرؤية السواد والبياض كإدراك الإنسان والحشرات، فكلّما يقولونه ثَمَّ نقولُهُ هاهنا.

* **الصُّورَةُ الثَّالِثَةُ**: العلم مصحح لقيام الإرادة بمن قام به العلم، سواء كان ممكنا أو واجب الوجود، مع شدة الاختلاف بين الواجب لذاته والممكن لذاته، فاشتراك

(1) ليست في (ت)

الواجب والممكن في صحة الإرادة بسبب العلم كاشتراكهما في صحة الرؤية بسبب الوجود، فكلما يقولونه ثم نقوله هاهنا.

ونظائر هذه الصور كثيرة فلنقتصر على هذا القدر.

قوله[1] في السؤال الحادي عشر: ﴿ هَبْ أَنَّهُ تَعَالَى يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَرْئِيًّا فِي ذَاتِهِ، لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ رُؤْيَتُهُ مَوْقُوفَةً عَلَى شَرْطٍ يَمْتَنِعُ ثُبُوتُهُ فِي حَقِّنَا؟! فَلَا جَرَمَ يَمْتَنِعُ الْمَشْرُوطُ لِامْتِنَاعِ ذَلِكَ الشَّرْطِ، وَهَذَا كَمَا أَنَّ الْجِسْمَ فِي نَفْسِهِ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مَخْلُوقًا، إِلَّا أَنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَخْلُوقًا لَنَا؛ لِأَنَّ صِحَّةَ خَلْقِ الْجِسْمِ مَشْرُوطَةٌ بِشَرْطٍ يَمْتَنِعُ ثُبُوتُهُ فِي حَقِّنَا، فَفَاتَتْ هَذِهِ الصِّحَّةُ فِي حَقِّنَا، لَا لِأَنَّ تِلْكَ الصِّحَّةَ فِي نَفْسِهَا فَائِتَةٌ، بَلْ لِأَنَّ شَرْطَ تِلْكَ الصِّحَّةِ فَائِتٌ فِي حَقِّنَا، وَكَذَا الْقَوْلُ فِي مَسْأَلَتِنَا ﴾

قلنا هاهنا بحثان:

* الأوَّلُ: أن الاحتمال ثلاثة أقسام:

ـ منه ما جزم العقل بوقوعه كاحتمال مخالفة ذات واجب الوجود لسائر الذوات، واحتمال مخالفة الأعراض للجواهر وهو كثير.

ـ ومنه ما جزم العقل بانتفائه كاحتمال كون خصوص السواد مانعا من تعلق القدرة به، وكاحتمال كون الإرادة القديمة لأجل مخالفتها بذاتها وقدمها وخصوصياتها لا يشترط في تعلقها الشعور بمتعلقها، بل جزم العقل بالتسوية بينهما في الإرادة المحدثة في هذا الشرط، كما جزم في التسوية بينهما في استحالة الاستقلال دون موصوف وإن كان الاختلاف بينهما كبيرًا جدًّا، وهو كثير.

ـ ومنه ما توقف العقل فيه وجعله قادحا في حصول العلم، نحو كون الموجبة

---

(1) الأربعين (ص190)

الكلية لا تنعكس لاحتمال عموم المحمول، نحو كل «ج» «ب»، ولا تنعكس كل «ب» «ج» لاحتمال كون الباء أعم، واستحالة حمل الأخص على كل أفراد الأعم، فإنا إذا قلنا: «كل إنسان حيوان» لا يصدق «كل حيوان إنسان» لاستحالة ثبوت الإنسانية للفرس وغيره من أنواع الحيوان.

ومن الاحتمال الذي جعله العقل قادحا في العلم نحو كون وجود اللازم وعدم الملزوم لا يفيد العلم بوجود الملزوم ولا بعدمه ولا بوجود اللازم ولا بعدمه لاحتمال كون اللازم أعم من الملزوم، ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا عدمه، ولأن عدم الأخص لا يوجب وجود الأعم ولا عدمه، فإنه لا يلزم من وجود الحيوان وجود الإنسان لاحتمال تحقق الحيوان في الفرس، ولا عدم الإنسان لاحتمال[1] تحققه في الإنسان، ولا يلزم من عدم الإنسان وجود الحيوان لاحتمال عدم الإنسان بعدم الحيوان، ولا عدم الحيوان لاحتمال وجود الحيوان في الفرس حالة عدم الإنسان.

* **البَحْثُ الثَّانِي**: أن الإمكان إمكانان: إمكان ذهني، وإمكان خارجي، فالإمكان الذهني هو تردد العقل في الحكم، وقد يكون الذي يتردد العقل فيه واجبا ومستحيلا وممكنا، لكن التردد لعدم الدليل المعين لأحد هذه الأقسام، والإمكان الخارجي هو قبول الماهية للوجود أو العدم لذاتها.

فهذان الإمكانان كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، فيوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه، أما وجود الخارجي بدون الذهني فكالممكن المغفول عنه أو المجزوم بإمكانه، وأما وجود الذهني بدون الخارج فكشك العقل في وجوب واجب واستحالة مستحيل عند عدم قيام الدليل على ذلك، وأما اجتماعهما معا فكالممكن الخارجي إذا شك في إمكانه.

إذا تقرر هذان البحثان فنقول: الإمكان الخارجي يقدح في حصول العلم

(1) تحقق...لاحتمال: ليس في (ل)

ضرورة إلا عند قيام الدليل على انتفاء أحد الطرفين، وأما الإمكان الذهني فلا يقدح، بل ينقسم إلى الثلاثة الأقسام التي في البحث الأول، وهذا الانقسام بحسب عقلين لاستحالة اجتماع الجزم والشك في محل واحد، وهذا الاحتمال الذي أبداه «الإمام» في هذا السؤال مما جزم العقل بانتفائه فلا يقدح في حصول العلم.

فإن لم يسلم «الإمام» ذلك وقال: «بل هو من قبيل القادح في حصول العلم»، قلنا: فبِمَ تجيب من يقول: «إن الله سبحانه وتعالى سميع بصير، والسواد في نفسه يصح أن يكون مرئيا، لكن لم لا يجوز أن يكون صحة رؤيته مشروطة بشرط وهو منتف في حقه تعالى لأن خصوص كونه سوادا لم يتحقق لغير السواد، فلعل هذه الخاصة اقتضت شرطا لم نطلع عليه»، أو يقول: «لا ينبغي أن نجزم بأن علم الله تعالى مشروط بحياة تقوم بذات الله تعالى لاحتمال أن يكون اشتراط الحياة في العلم مشروطا بشرط هو منتف في حق الله تعالى»، أو يقول: «لا ينبغي أن نجزم بالمعاد لاحتمال أن تكون إعادة الأجسام مشروطة في تعلق القدرة بشرط مختص بالإعادة دون الابتداء، ويكون ذلك الشرط مفقودا»، أو يقول: «لا ينبغي أن نجزم بأن اجتماع النقيضين في حق الله تعالى محال لاحتمال أن يكون من خواص الله تعالى ما يمنع مُحالِيَّةَ هذا المحال، فلابد من إقامة البرهان على انتفاء هذا الاحتمال»، وكذلك يقول في اجتماع الضدين والدور والتسلسل ومساواة الجزء للكل واستغناء الصفات المعنوية عن المحل، ويورد على «الإمام» الطم والرم، فما كان جوابه عن هذه الاحتمالات فهو جوابنا عن الاحتمال الذي أبداه.

فإن قال: هذه الاحتمالات منتفية بالضرورة لما تقدم في العلم بهذه الأمور.

قلنا: رجعت إلى القاعدة المتقدمة واحتجت إليها واعتمدت عليها، وهو معتمدنا في الجواب عن السؤال.

وأما قوله رحمة الله عليه: «إن الجسم في نفسه يصح أن يكون مخلوقًا ولا يصح أن يكون مخلوقا لأن مخلوقيته مشروطة بشرط هو منتف في حقنا، فلم لا يجوز أن

تكون صحة الرؤية كذلك؟»[1].

فجوابه أن البراهين القاطعة قامت على وجوب إضافة الممكنات إلى واجب الوجود سبحانه واستحالة إضافة ممكن من الممكنات إلى ممكن من الممكنات، فلذلك جزمنا باستحالة مخلوقية الجسم إلينا.

وأما صحة الرؤية فهي من باب صحة الإدراك، ونحن قابلون لأن يخلق الله تعالى فينا إدراكا لأي معلوم شاء من ذاته أو صفاته أو غير ذلك، بل لو قال قائل: «لو استحال أن يكون تعالى مرئيا لنا لاستحال أن يكون معلوما لنا؛ لأنه لا معنى للرؤية إلا علم خاص»، لكان ذلك أقرب من تنظير الرؤية بالمخلوقية.

وَالتَّحْقِيقُ في هذا الباب كله الرجوع إلى البحث الأول من البحثين المتقدمين، ومعاملة المباحث العقلية بالإنصاف وحسن النظر وجودة الفكر والاعتبار، وإلا فلا يقف الأمر عند حد ولا ينضبط الإنسان بشيء من المعلومات، ويخرج الإنسان عن حيز العقلاء إلى حيز البهائم وأصحاب المالنخونيا وللعاقل مندوحة عن ذلك.

قوله[2] في السؤال الثاني عشر: ﴿ مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الدَّلَالَةِ مُعَارَضٌ بِمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى خَلْقِ الجَوَاهِرِ وَقَادِرٌ عَلَى خَلْقِ الأَعْرَاضِ، فَصِحَّةُ المَخْلُوقِيَّةُ حُكْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الجَوَاهِرِ وَالأَعْرَاضِ، فَلَابُدَّ مِنْ تَعْلِيلِ هَذِهِ الصِّحَّةِ بِأَمْرٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ القِسْمَيْنِ، وَلَا مُشْتَرَكَ إِلَّا الحُدُوثُ أَوِ الْوُجُودُ، وَالحُدُوثُ بَاطِلٌ لِمَا ذَكَرْتُمْ، فَثَبَتَ أَنَّ عِلَّةَ صِحَّةِ المَخْلُوقِيَّةِ هِيَ الوُجُودُ، وَاللهُ تَعَالَى مَوْجُودٌ، فَوَجَبَ صِحَّةُ كَوْنِهِ تَعَالَى مَخْلُوقًا، فَلَمَّا بَطَلَ هَذَا الكَلَامُ فَكَذَلِكَ مَا ذَكَرْتُمْ ﴾

قلنا عن هذا السؤال جوابان:

الجَوَابُ الأَوَّلُ: أن الأحكام المشتركة قسمان: قسمٌ معلَّلٌ، وقسم غيرُ معلَّل، بل

(1) الأربعين (ص190)

(2) الأربعين (ص190)

هو ثابت لذاته.

القسم الأول: فيه صُوَرٌ:

ـ الصُّورَةُ الأُولَى: صحة العالمية معللة بالحياة، فكل محل قامت به الحياة صح أن يكون عالما.

ـ الصُّورَةُ الثَّانِيَةُ: صحة المريدية معلَّلة بالعلم، فكل من كان عالما صح أن يكون مريدا، فإن القصد لشيء فرع الشعور به.

ـ الصُّورَةُ الثَّالِثَةُ: صحة الأمر والنهي معلَّلة بأصل الكلام، فكل من كان متكلما صح عليه أن يكون آمِرًا ناهيًا.

القسم الثاني: وفيه صور:

ـ الصُّورَةُ الأُولَى: المعلومية حكم مشترك غير معلَّل، فلا يمكن أن يقال: الحقائق معلومة لأجل كذا.

ـ الصُّورَةُ الثَّانِيَةُ: العرَضية حكم مشترك بين الأعراض، ولا يمكن أن يقال: العرض إنما كان عرضًا لمعنًى قام بالعرَض، وكذلك الجوهرية.

ـ الصُّورَةُ الثَّالِثَةُ: الوجوب حكم مشترك فيه بين الواجبات، والاستحالة حكم مشترك بين المستحيلات، والإمكان حكم مشترك فيه بين الممكنات، ولا يمكن العقل أن يقول: إنما ثبتت هذه الأحكام لمحالها لمعان قائمة بها.

وصور هذين القسمين كثيرة جدًّا، فلنقتصر على هذا القدر ونقول في الجواب: لم لا يجوز أن تكون المخلوقية غيرَ معلَّلة ولا قابلة للتعليل في نفسها؟! فلا يرد السؤال.

أما نحن فقد بينا أن صحة الرؤية مما يجب فيه التعليل، ولم ندع أن كل مشترك يجب أن يكون معلَّلا حتى ترد المخلوقية فيه نقضا، بل ادعينا صورة خاصة وبينا فيها صحة التعليل، فيتعين على السائل حينئذ أن يبين أن صورة النقض مساوية لصورة

النزاع في صحة التعليل حتى يرد النقضُ، وإلا فلا يرد؛ إذ من شرط النقض[1] التساوي في جميع الأوصاف المعتبرة في صورة النزاع، ومن أعظم الأوصاف المعتبرة[2] في صورة النزاع صحة التعليل، ولم يبينه السائل فاندفع السؤال.

الجَوَابُ الثَّانِي: سَلَّمنا أن المخلوقية من الأحكام المعلّلة، وهو الصحيح، لكن علة الحاجة إلى المؤثر إنما هو الإمكان لأن الممكن لما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه استحال أن يرجح أحدهما على الآخر إلا بمرجّح، ذلك المرجّحُ هو الفاعل، وإذا كان الإمكان هو علة الحاجة إلى المؤثِّر فصحة الخالقية والمخلوقية حينئذ معلَّلة بالإمكان، فما ليس بممكن لا يمكن أن يكون مخلوقًا، فاندفع النقض بواجب الوجود.

ولا يمكن أن يقال: «صحة الرؤية معلَّلة بالإمكان»، لأن الإمكان حاصل للمعدومات مع استحالة رؤيتها، فلو كان الإمكان علة صحة الرؤية لأمكن رؤية المعدومات الممكنة، ولما كان ذلك محالا اندفع النقض.

وهذا آخر الأجوبة الإثنى عشر التي أظهر الإمام رحمه الله أنها قد عظم وقعها وتعذر دفعها وأنها قاصمة عن دليل المسألة وأنها من جملة الأسئلة المشكلة المبهمة، وإنها لعمر الله لعظيمة الخطر، لا يتوصل لغور حلها إلا بدقيق النظر وجليات الفكر، فرَحِمَهُ اللهُ مَا أَكْثَرَ فوائِدَ كلامِه، وما أَمْتَنَ مسالِكَهُ في نَقْضِه وإبرَامِه، ولقد شاد من مبتكرات المعاني عظيمًا، ولقد ساد بين العلماء حديثًا وقديمًا، فجزاهُ اللهُ عن الإسلام والمسلمين خَيْرَ الجزاء، وجَعَلَهُ في حضْرَةِ قُدْسِهِ مِنْ أَكْرَمِ السُّعَدَاء، وأعاننا على مُكافَأتِهِ بمُسْتطابِ الثَّناء، ومستجابِ الدُّعاء، وصلى الله على محمد سيد الأنبياء وعلى أصحابه وعترته النجباء، إنه مسبغ العطاء ومسبل الغطاء.

قوله[3] في الفصل الثالث في السؤال عن الحجة الثانية: ﴿لَا نُسَلِّمُ أَنَّ رُؤْيَةَ اللَّهِ تَعَالَى مُعَلَّقَةٌ عَلَى شَرْطٍ جَائِزٍ لِأَنَّهَا مُعَلَّقَةٌ عَلَى اسْتِقْرَارِ الجَبَلِ حَالَ كَوْنِ الجَبَلِ

(1) ليست في (ل)
(2) ليست في (ل)
(3) الأربعين (ص193)

مُتَحَرِّكًا، وَاسْتِقْرَارُ الجَبَلِ حَالَ كَوْنِهِ مُتَحَرِّكًا مُحَالٌ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الرُّؤْيَةَ مُعَلَّقَةٌ عَلَى اسْتِقْرَارِ الجَبَلِ حَالَ كَوْنِهِ مُتَحَرِّكًا؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُعَلَّقًا عَلَى اسْتِقْرَارِهِ لَا حَالَ كَوْنِهِ مُتَحَرِّكًا فَاسْتِقْرَارُهُ فِي غَيْرِ حَالِ الحَرَكَةِ وَاقِعٌ لَا مَحَالَةَ؛ لِأَنَّ الجِسْمَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَحَرِّكًا كَانَ سَاكِنًا، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ شَرْطُ وُقُوعِ الرُّؤْيَةِ حَاصِلًا، فَكَانَ يَجِبُ حُصُولُ الرُّؤْيَةِ، وَحَيْثُ لَمْ تَحْصُلْ عَلِمْنَا أَنَّ الشَّرْطَ لَمْ يَحْصُلْ، وَإِنَّمَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: لَمْ يَحْصُلِ الشَّرْطُ إِذَا قُلْنَا: إِنَّهُ عُلِّقَ عَلَى الاسْتِقْرَارِ حَالَةَ الحَرَكَةِ ﴾

قلنا: القاعدة أن الأمر والنهي والدعاء والوعد والوعيد والبشارة والنذارة[1] والشرط وجزاءه والترجي والتمني والإباحة لا تتعلق إلا بمعدومات مستقبلة، فإذا قال القائل: «إن دخلت الدار فأنت طالق» لا يمكن أن يقال: المعلق عليه دخولٌ مضى ولا هو حاضر، بل دخول معدوم مستقبل، وكذلك لا يمكن أن يقال: الطلاق المعلق طلاق مضى، بل لو كان طلقها قبل ذلك حمل هذا على طلاق آخر لم يدخل الوجود إلى الآن.

وإذا ظهر أن من شرط الشرط أن يتعلق بمعدوم مستقبل فلا يلزم من عدم تعليق الرؤية على استقراره حالة الحركة حصول الشرط لجواز أن يكون الاستقرار حاصلا حالة التعليق، لكن الحاصل حالة التعليق لا يتناوله الشرط، بل استقرار آخر في المستقبل، وذلك الاستقرار الكائن في المستقبل لم يتعين مقارنته الحركة، فلا يلزم أن يكون محالا، ولا يتعين وقوعه حتى يلزم حصول الرؤية، بل جاز أن تقع الحركة بدلا عنه، وكذلك اتفق. فالمحذوران مندفعان.

قوله[2] في الحجة الأولى: ﴿ إِنَّ اللهَ تَعَالَى حَكَمَ بِأَنَّهُ يَرَى نَظَرَهُمْ إِلَيْهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الرُّؤْيَةَ لَا تُرَى، فَلَمَّا كَانَ النَّظَرُ مَرْئِيًّا وَالرُّؤْيَةُ غَيْرَ مَرْئِيَّةٍ وَجَبَ أَنْ لَا

(1) والبشارة والنذارة: ليس في (ت)
(2) الأربعين (ص195)

يَكُونَ النَّظَرُ هُوَ الرُّؤْيَةَ ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن الرؤية لا تُرى، فإن الرؤية موجودة، وكل موجود يمكن أن يرى.

قوله[1] في الحجة الثانية: ﴿ **قَوْلُهُ تَعَالَى فِي صِفَةِ الكُفَّارِ: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾** [آل عمران: 77] **نَفَى كَوْنَهُ تَعَالَى نَاظِراً إِلَيْهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ كَانَ يَرَاهُمْ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ النَّظَرُ غَيْرَ الرُّؤْيَةِ ﴾**

قلنا: وإن كان المراد نفي تقليب الحدقة كما ادعيتم وضع اللفظ له أو التقابل كما يقال جبلان متناظران أي متقابلان فهذان المفهومان منفيّان عنه سبحانه وتعالى باعتبار الكفار والمؤمنين، بل هما مستحيلان عليه، فلا يحصل مقصود الآية من ذم الكفار وإظهار سوء منزلتهم عند الله تعالى، فحينئذ ما تدل عليه الآية لا يقولون به، وما يقولون به لا تفيده الآية، فسقطت الحجة بها بالكلية.

قوله في الحجة الثالثة: «**لَوْ كَانَ النَّظَرُ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ لَوَجَبَ أَنْ يُقَالَ: رَأَيْتُ إِلَيْهِ، كَمَا يُقَالُ: نَظَرْتُ إِلَيْهِ**»[2].

قلنا: لا نسلم الملازمة لإجماعنا على أنَّ الصلاة في اللغة معناها الدعاء، وأنه يجوز «صلى الله عليه» في الدعاء بالخير، ولا يجوز: «دعا عليه» في الدعاء بالخير، بل أحد اللفظين يقترن بحرف جر لا يقترن به الآخر مع أنهما مترادفان إجماعا، فكذلك لفظ النظر والرؤية يكونان مترادفين ويختص أحدهما بحرف جرّ لا يدخل على الآخر.

قوله[3] في الحجة العاشرة: ﴿ **أَنَّهُمْ يُقَسِّمُونَ النَّظَرَ إِلَى أَقْسَامٍ: نَظَرِ المَرِيضِ إِلَى وُجُوهِ العُودِ، وَنَظَرِ التَّيُوسِ إِلَى شفار الحازِرِ، وَرُؤْيَةُ الجَمِيعِ وَاحِدَةٌ لِأَنَّهُمْ يَرَوْنَ**

(1) الأربعين (ص195)
(2) الأربعين (ص195 ـ 196)
(3) راجع الأربعين (ص196)

الشَّيْءَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَمِنَ الْمُمْتَنِعِ وُقُوعُ التَّفَاوُتِ فِي نَفْسِ الرُّؤْيَةِ، بَلِ الْمُرَادُ وَصْفُ أَحْوَالِ الْعَيْنِ حَالَةَ تَقَلُّبِهَا ﴾

قلنا: رؤية الجميع واحدة، لكن أحوال محالها تختلف، كما نقول: «جاءني مسرورا ومحزونا» مع أن مفهوم المجيء واحد في نفسه، كذلك الرؤية واحدة في نفسها وأحوال محالها تختلف حتى يكون معنى الكلام: «رآني في حال الغضب فلم يرق لي، ورآني في حال الإحسان والرحمة فانتفعت برؤيته»، فظهر أن تعدد الأحوال لا ينافي اتحاد حقيقة الرؤية.

قوله[1] في الحجة السادسة عشرة: ﴿

إِذَا نَظَرَ الْوَاشُونَ صَدَّتْ وَأَعْرَضَتْ وَإِنْ غَفَلُوا قَالَتْ أَلَسْتَ عَلَى الْعَهْدِ

جَعَلَ قَوْلَهُ: «غَفَلُوا» قُبَالَةَ قَوْلِهِ: «أَعْرَضَتْ»، وَإِنَّمَا يَغْفُلُ الْإِنْسَانُ عَنْ أَمْرٍ يَفْعَلُهُ وَيَشْتَغِلُ بِتَحْصِيلِهِ، وَمَا ذَاكَ إِلَّا تَقْلِيبُ الْحَدَقَةِ ﴾

قلنا: الغفلة تطلق قبالة الإدراك فيقال: «فلان غافل ليس بعالم»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [الكهف: 28]، وإغفال القلب إنما هو جهالته، وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: 1]، بل إطلاقُ الغفلة على ضِدِّ الإدراك في عُرْفِ الاستعمال أَشْهَرُ مِن تَرْكِ معالجة الشيء.

قوله[2] في الحجة الثامنة: ﴾ **قَوْلُهُ تَعَالَى:** ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22 - 23] **مَعْنَاهُ الِانْتِظَارُ لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْمَجْرُورِ يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى:** ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: 53]، ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: 88]، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: 42]، ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ

(1) راجع الأربعين (ص198)
(2) راجع الأربعين (ص198)

الرُّجْعَى﴾ [العلق: 8]، **فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ الرُّؤْيَةَ لَكَانَ مَعْنَى الآيَةِ: لَا يَرَوْنَ غَيْرَ اللَّهِ، مَعَ أَنَّهُمْ يَرَوْنَ الجَنَّةَ وَالنَّارَ وَمَوَاقِفَ القِيَامَةِ، فَيَلْزَمُ مُخَالَفَةُ اللَّفْظِ، فَيَتعيَّنُ صَرْفُهُ إِلَى الانْتِظَارِ، وَهُمْ لَا يَنْتَظِرُونَ غَيْرَ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى ۞**

قلنا: القيامة مقامات وأحوال مختلفة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: 39]، وقال: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: 6]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: 42]، وقال: ﴿فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [المجادلة: 18]، فيحمل على حالتين، وذلك كثير في الكتاب والسُّنة وخرجه العلماء بهذا الطريق.

إذا تقرَّر أنّ القيامة مواقِفُ وأحوالٌ متباينةٌ، فقوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 23] ليس فيه عموم في أحوال النظر، بل قوله تعالى: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ مُطلَقٌ يكفي فيه حالةٌ واحدة، فيُحْمَلُ على حالة لا يشاهدون فيها غير الله تعالى، وذلك المقام جدير بذلك، وحق له تعالى أن يُذْهَلَ بجلاله عما سواه.

قوله[1] في الشبهة الثالثة: **۞ تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾** [الشورى: 51]، **دَلَّتِ الآيَةُ عَلَى أَنَّ مَنْ يُكَلِّمُهُ اللهُ تَعَالَى فَإِنَّهُ لَا يَرَاهُ، وَإِذَا ثَبَتَ عَدَمُ الرُّؤْيَةِ عِنْدَ الكَلَامِ ثَبَتَ عَدَمُ الرُّؤْيَةِ فِي غَيْرِ وَقْتِ الكَلَامِ ضَرُورَةَ أَنْ لَا قَائِلَ بِالفَرْقِ ۞**

قلنا: هذه الآية تدل على حصر الكلام في أحد هذه الأحوال، ولم تدل على حصر شيء من هذه الأحوال في غير الكلام، ولعل الرؤية تكون في وقت غير الكلام، ونحن لا[2] نشترط في الرؤية الكلام، ولم نلتزم أن من لا يرى الله تعالى في حالة الكلام لا يراه في غيرها حتى لا يقال لا قائل بالفرق.

---

(1) راجع الأربعين (ص203)
(2) في (ل): لم

ثم إن الآية مذكورة بصيغة «كان» الموضوعة للماضي، فهي حكاية حال ماضية، فتدل على نفي الوقوع في الماضي، ونحن نقول بنفي الوقوع في الماضي، بل الذي ندعيه الجواز مطلقًا، والوقوع في الاستقبال لم نصرح بنفيه.

قوله[1] في الجواب عن الشبهة الأولى: ﴿ قَوْلُهُ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103]، **نَقِيضُ لِقَوْلِنَا: «تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ»، وَقَوْلُنَا: «تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ» يَقْتَضِي أَنْ يُدْرِكَهُ كُلُّ أَحَدٍ لِأَنَّ الأَلِفَ وَاللَّامَ لِلْعُمُومِ، وَنَقِيضُ المُوجِبَةِ الكُلِّيَّةِ السَّالِبَةُ الجُزْئِيَّةُ، فَكَانَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103] مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَا يُدْرِكُهُ جَمِيعُ المُبْصِرِينَ، فَإِنَّ الكُفَّارَ لَا يَرَوْنَهُ، بَلْ يَرَاهُ بَعْضُ المُبْصِرِينَ** ﴾

قلنا: لا نسلم أن قولنا: «لا تدركه الأبصار» نقيضٌ لقولنا: «تدركه الأبصار»، لما تقرر في أصول الفقه أن صيغة العموم كليَّةٌ لا كُلٌّ، وأن الحكم فيها على كل واحد، لا على المجموع من حيث هو مجموع وإلا لتعذر الاستدلال بصيغة العموم على ثبوت الأحكام للأفراد حالة النفي أو النهي فإن النفي حينئذ والنهي يكون مضافا للكل من حيث هو كل، ولا يلزم من النهي عن مجموع النهي عن شيء من أجزائه عينا، وكذلك في الإخبار عن نفْيِه، فيتعذر الاستدلال حينئذ، لكن الاستدلال على الأفراد صحيح لغة، فصيغة العموم كلية لا كلٌّ، فيكون قولنا: «لا تدركه الأبصار» سالبة كلية، وقولنا: «تدركه الأبصار» موجبة كلية، والكليتان ضدان لا نقيضان، فلا يحصل المطلوب.

ويحكى عن «إمام الحرمين» رحمة الله عليه أنه اجتمع بجماعة من المعتزلة فقالوا له: «أيُّ شيء يدل على جواز الرؤية؟»، فقال: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103]، فقالوا: «نحن نستدل بهذه الآية على عدم الرؤية»، فقال: «بل تدل على الجواز لأنّ المدح بسَلْب الشيء فرعُ قبول المحَلِّ له، فلا يُمدَح زَيْدٌ بأنه لا يخرق السماء ولا يعوق الرياح ولا يحبس المطر عن النزول، لعدم قبوله لذلك، بل

(1) راجع الأربعين (ص205)

يمدح بعدم السرقة والفساد في الأرض لقبوله له»».

قوله[1] في الجواب عن الشبهة الثانية: ﴿كَلِمَةُ «لَنْ» فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: 143] لَا تَدُلُّ عَلَى التَّأْبِيدِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: 95] مَعَ أَنَّهُمْ يَتَمَنَّوْنَهُ فِي الآخِرَةِ﴾

قلنا: النقل عن النُّحاة أن «لن» و«لا» لنفي المستقبل، و«ما» و«ليس» لنفي الحال، و«لم» و«لما» لنفي الماضي، ولا يلزم من مخالفة الدليل في صورة مخالفته في غيرها، بل البحث في هذه المواطن مبني على قاعدة في أصول الفقه وهي أن الفعل في سياق النفي هل يعم أمْ لا؟ فإن قلنا بالعموم استقام الدليل.

قوله[2] في الجواب عن الشبهة الأولى مِن الشُّبَه العقلية: ﴿إِنَّا نَرَى الجِسْمَ الكَبِيرَ مِنَ البُعْدِ صَغِيرًا، فَإِنْ رَأَيْنَا جَمِيعَ أَجْزَائِهِ وَجَبَ أَنْ نَرَاهُ كَبِيرًا لَا صَغِيرًا، وَإِنْ لَمْ نَرَ شَيْئًا مِنْ أَجْزَائِهِ وَجَبَ أَنْ لَا نَرَاهُ أَلْبَتَّةَ، وَإِنْ رَأَيْنَا بَعْضَ أَجْزَائِهِ دُونَ بَعْضٍ مَعَ أَنَّ جَمِيعَ الأَجْزَاءِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى القُرْبِ وَالبُعْدِ وَاللَّطَافَةِ وَالكَثَافَةِ وَعَدَمِ الحِجَابِ وَسَلَامَةِ الحَاسَّةِ وَصِحَّةِ الرُّؤْيَةِ مُتَسَاوِيَةٌ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الإِدْرَاكُ مَعَ وُجُودِ هَذِهِ الشَّرَائِطِ وَاجِبًا﴾

قلنا: ذكر أرباب علم المناظر أن البصر تخرج منه أشعة تحيط بالمرئي من الرطوبة الجليدية التي هي أحد رطوبات العين، فيكون المرئي قاعدة مثلث، والأشعة الخارجة من الرطوبة الجليدية ضلعاه، وزاويته في الرطوبة الجليدية، وينطبع في الرطوبة الجليدية في زاوية المثلث صورة هي مثال المرئي، مثل المرئيات في المرآة، فإذا بعد المرئي بعدت قاعدة المثلث فتضيق له ضلعاه لبعد قاعدته فتصغر تلك الزاوية فيرى المرئي صغيرا لأن إدراكه تبع لمثاله الذي في الرطوبة الجليدية، فهذا هو سبب رؤية

(1) الأربعين (ص206)
(2) الأربعين (ص206)

الكبير صغيرًا في البُعد، مع أن هذا البحث لا يفيد المعتزلة في ادعاء الوجوب عند الشروط الثمانية، بل هو وارد عليهم، فإن تعليل ذلك في الواقع على مذهب أرباب علم المناظر.

قوله[1] في الحجة الثانية في جواب هذه الشُّبهة: ﴿ إِنَّا إِذَا نَظَرْنَا مَجْمُوعَ كَفٍّ مِنْ تُرَابٍ رَأَيْنَاهُ، وَذَلِكَ الكَفُّ مِنَ التُّرَابِ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ تِلْكَ الذَّرَّاتِ وَتِلْكَ الأَجْزَاءِ الصَّغِيرَةِ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ إِدْرَاكُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الذَّرَّاتِ مَشْرُوطًا بِإِدْرَاكِ الآخَرِ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ، أَوْ لَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنْهَا مَشْرُوطًا بِإِدْرَاكِ الآخَرِ فَيَكُونُ حَالُ إِدْرَاكِ كُلِّ جُزْءٍ مِنْ تِلْكَ الأَجْزَاءِ حَالَتَيِ الانْفِرَادِ وَالاجْتِمَاعِ عَلَى السَّوِيَّةِ، مَعَ أَنَّا نَرَاهَا حَالَةَ الاجْتِمَاعِ وَلَا نَرَاهَا حَالَةَ الانْفِرَادِ، وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ الإِدْرَاكُ وَاجِبَ الحُصُولِ عِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الشَّرَائِطِ ﴾

قلنا: نختار أن كل واحد منها مشروط بالآخر، قوله: «يَلْزَمُ الدَّوْرُ»، قلنا: لا نسلِّمُ لأنَّ توقف كل واحد من المعلومين على الآخر قد يكون على وجه السبقية من كل واحد منهما للآخر، وقد يكون على وجه المعية، والقسم الأول هو الذي يلزم منه الدور وهو المحال، وأما القسم الثاني فليس محالا؛ فإنّ البنوة والأبوة كل واحد منهما متوقف على الآخر لكن توقف معية، فلا جرم كانت الأبوة والبنوة واقعين في الوجود، وكذلك الجوهر والعرَض كل واحد منهما لا يقع إلا مع صاحبه، ولم يوجب ذلك استحالة أحدهما، فكذلك نقول: كل واحد من أجزاء التراب يتوقف إدراكه على الاجتماع مع الآخر، فيكون كل واحد منهما متوقفا على الآخر توقف معية، لا توقف سبق، ولا يلزم محال، ولا يتم الجواب. بل ينبغي أن تجيب المعتزلة عن هذه الشبهة بالمطالبة بإقامة الدليل على وجوب الإدراك عقلا عند حصول هذه الشرائط، فإن اطراد هذه العادات لا يستلزم الوجوب العقلي.

وأما قولهم: «لو لم تجب الرؤية عقلا عند حصول الشرائط الثمانية لجاز أن

---

(1) راجع الأربعين (ص207)

يكون بحضرتنا جبال عظيمة ونحن لا نراها، وذلك دخول في الجهالات»، قلنا: ليس كذلك بدليل أن عالم الجان عالَم عظيم بخلق هائلة وأعداد كثيرة وأعمال هائلة وهم مخالطون لنا ولا نرى منهم أحدًا، وبدليل أن الملائكة الكرام تتخلل أجزاء العالَم مع عظم خلقها واتّساع أبنيتها حتى أن جبريل عليه السلام له ستمائة جناح ونحن لا نشاهد شيئا من ذلك، فاعتقاد تعذر مثل هذا وتجويزه نفس العلم، وليس سببا للجهل.

★ ★ ★

المَسْأَلَةُ العِشْرُونَ

فِي أَنَّ حَقِيقَةَ اللهِ تَعَالَى هَلْ هِيَ مَعْلُومَةٌ لِلْبَشَرِ أَمْ لَا

قوله[1]: ﴿ إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ المَعْلُومَ مِنَ اللهِ تَعَالَى لَيْسَ إِلَّا الوُجُودُ وَالسُّلُوبُ وَالإِضَافَاتُ ﴾

قلتُ: هذه العبارة تُشْعِرُ بنَفْي الصفات الوجودية، فإن النِّسب والإضافات عدمية، بل ينبغي أن يقال: المعلوم من الله تعالى وجودُهُ والصفاتُ التي يَدُلُّ عليها التأثيرُ كالعِلْمِ والقُدْرَةِ والإرادَةِ والحياةِ، وهي سبْعَةٌ تقَدَّمَ بَسْطُها، وسَلْبُ ما يَدُلُّ على الحدوث كسَلْب الجوهرية والعرَضية ونحوهما، وهو كثيرٌ مندرج في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، وقِسْمٌ آخرُ من السُّلوب ليس من باب سَلْبِ النقائص، بل سَلْب المشارك في الكمال وهو الوَحدانية.

قوله[2]: ﴿ احْتَجَّ القَائِلُونَ بِأَنَّ الحَقِيقَةَ مَعْلُومَةٌ بِأَنَّ التَّصْدِيقَ مَسْبُوقٌ بِالتَّصَوُّرِ، فَلَوْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الحَقِيقَةُ مَعْلُومَةً لَامْتَنَعَ الحُكْمُ عَلَيْهَا بِأَنَّهَا غَيْرُ مَعْلُومَةٍ ﴾

قلتُ: التصديق مسبوق بتصوُّرِ المحكوم عليه والمحكوم به من وجهٍ ما، لا من كل الوجوه، كما نحكم على المَلَك والجان بأنهما موجودان مع الجهل بتفاصيل أحوالهما، وذات الله تعالى معلومة من وجوه كثيرة: من جهة كونه تعالى موجوداً، عليماً، سميعاً، بصيراً، إلى غير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال، فَحَسُنَ الحكم بعدم المعلومية في الذات على وجه التفصيل بناء على هذا التصور الإجمالي.

قوله بعد أن أجاب بأنا نحكم على خواص الأغذية والأدوية بأحكام كثيرة مع أنها مجهولة من حيث هي هي، ثم قال[3]: ﴿ هَذَا البَحْثُ يُنْتِجُ إِشْكَالَاتٍ عَظِيمَةً

(1) الأربعين (ص211)
(2) الأربعين (ص212)
(3) الأربعين (ص212)

لَا يَلِيقُ ذِكْرُهَا فِي هَذَا المَوْضِعِ ﴾

يريد بالإشكالات أنَّ ما استحال وجوده في الأعيان استحال وجوده في الأذهان[1]، مع أنا نحكم على المستحيلات بالامتناع مع استحالة تصورها في الذهن، فيستحيل أن نتصور ثوبا في غاية السواد وهو في غاية البياض، مع أنا نحكم أن الجمع بين البياض والسواد ممتنع[2].

وجوابه أنا نتصور المستحيلات من حيث بسائطُها، فنتصَوَّرُ مفهومَ مطلَقِ السواد، ومطلَقِ البياض، ومفهومَ الجَمْع، ونقول: حصولُ مطلق الجَمْع لهذين محالٌ، فقد حكَمْنا على الجَمْع بين الضدين بالاستحالة مع أنه لا يقع في الذهن ألبتة، بل يكتفي العقل في الحكم عليه بالاستحالة بتصور بسائطه[3].

الإشكال الثاني: العدَمُ لا حقيقة له ألبتة لأنه نَفْيٌ مَحْضٌ ليس فيه شيءٌ يتقرر في الذهن ألبتة، مع[4] أنا نحكم عليه بأنه نقيض الوجود، وأنه غير متصوَّر، وغير ذلك من الأحكام. وجوابُه أنا نتصوَّرُ العدمَ مِن حيثُ تصوُّرُ مقابِلِه الذي هو الوجودُ[5]، ونتصوَّرُ الوجود ونقول: مقابلُ هذا المتصوَّر نقيضُه، وهو نفيٌ محضٌ، وغير ذلك من

---

(1) قال القرافي: القاعدة العقلية أن كل ما استحالَ وجودُه في الخارجِ استحال في الذهنِ، فكما تعذَّر أن يقع في الخارجِ ثوبٌ أسود في غاية السواد وهو أبيض في غاية البياض، فكذلك يستحيل تصور ثوبٍ أسود في غاية السوادِ وهو أبيض في غاية البياض، وكذلك بقية المستحيلات. (العقد المنظوم، ج1/ص236)

(2) قرر القرافي الإشكال بقوله: يلزم منه بطلان القاعدة القائلة بأن الحكمَ على الشيء فرعُ تصوّره، وأخذُ الشيء بالردِّ والقبول فرعُ كونه معقولا، فما لا يقع في الذهنِ استحال الحكمُ عليه. (العقد المنظوم، ج1/ص237)

(3) قال القرافي: هذه الثلاث ـ وهي السواد والبياض والجَمْعُ ـ هي بسائط هذا المستحيل، وهي ممكنةٌ في نفسها، فما تصورنا ووقع في ذهننا إلا ممكنٌ، وكنا بسبب تصوّرها متصوِرين لهذا المستحيلِ من حيث الجملةِ لأن التصورَ الإجمالي هو تصوّر الشيء من بعض وجوههِ، وبسائط الشيء هي بعض وجوهِهِ. (العقد المنظوم، ج1/ص239)

(4) ليست في (ل).

(5) قال القرافي: تصوُّر العدمِ بتصور مقابله تصوّرٌ له من جهةٍ، فهو تصور إجماليٌّ، والتصوّر الإجماليُّ يكفي في الحُكْمِ على الشيء. (العقد المنظوم، ج1/ص240) وهذه الأجوبة التي ذكرها القرافي هي تقرير لجواب شيخه شمس الدين الخسروشاهي القائل في الجواب على الإشكالين الأول والثاني: الحكم على الشيء إنما يستدعي تصوره من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل. (نقله عنه في العقد المنظوم، ج1/ص237)

الأحكام[1]، فيكتفي العقلُ في الحكم عليه بتصوُّرِ مقابِله، لا بتصوُّرِ وَجْهٍ من وجوه ذاته لتَعَذُّرِ ذلك في النَّفْيِ المَحْض[2].

الإشكال الثالث: أنا نقول: المجهول مطلقا يستحيل الحكم عليه، فهذا المحكوم عليه في هذه القضية إن كان مجهولا مطلقا فقد حكم على المجهول مطلقًا الذي هو غيرُ متصوَّرٍ بوجه من الوجوه ألبتة، فلا يتم قولنا: إنَّ المحكوم عليه لا بد وأن يكون متصوَّراً بوَجْهٍ، وإن لم يكن مجهولًا مطلقا بل متصوَّراً من وَجْهٍ كانت القضية كاذِبَةً؛ فإنَّ كل متصوَّر عن وَجْهٍ يمكن الحكمُ عليه ولو بكونه متصوَّراً مِن وَجْهٍ، فيكون أحدُ الأمرين لازمًا وهو إما مناقضَةُ القضية لأصْلِ الدعوى، أو كَذِبُها في نَفْسِها.

وجوابه أن المحكوم عليه في القضية معلومٌ مِنْ وَجْهٍ، من جهة أنه محكومٌ عليه بالجهالة مطلقاً، والحُكْمُ عليه بعدَمِ الحُكْمِ لم نُثْبِتْهُ له في هذه الحالة، بل معنَى قولنا: «إنَّ المجهول مطلقًا يستحيلُ الحكم عليه مطلقًا»: أنَّ هذا المتصوَّر لنا من جهة أنه مجهولٌ مطلقا هو بحيث لو سُلِبَ عنه التصور من هذا الوجه ومن غيره من الوجوه تعذَّرَ الحكم عليه مطلقاً، فيكون الحكم في هذه القضية باعتبارٍ ما[3]، والمحكوم عليه قابل له باعتبار ما هو[4] عليه الآن، كما نقول: الجِسْمُ الساكن قابِلٌ للحركة، والمتحرِّكُ قابلٌ للسكون، أي: باعتبار حالة ما هو قابل لها، لا باعتبار الحالة الحاضرة وإلا لاجتمع الضدان.

قوله[5] في الفصل الثاني: ﴿ **إِذَا رَأَيْنَا الإِحْرَاقَ فِي الجِسْمِ عَلِمْنَا أَنَّهُ لَابُدَّ مِنْ مُحْرِقٍ، وَأَنَّهُ شَيْءٌ مَا مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ، مَجْهُولُ التَّعْيِينِ[6] عِنْدَ العَقْلِ، وَإِذَا وَجَدْنَا**

---

(1) وجوابه.... الأحكام: ليست في (ل)

(2) ووجه تعذّره كما قال القرافي في «العقد المنظوم» أن العدم لا بسائط له لأنه لا تركيب فيه، بل تصوُّرُه بتصور مقابله. (ج1/ص238)

(3) في (ل): باعتبارها

(4) في (ل): قابل لا باعتبار هو

(5) الأربعين (ص212 ـ 213)

(6) في (ل): التعين

فِي أَنْفُسِنَا لَذَّةً وَغَمّاً وَفَرَحاً عَلِمْنَا هَذِهِ المَاهِيَّاتِ بِالتَّعْيِينِ[1]، فَهَذِهِ المَرْتَبَةُ أَقْوَى مِنَ الأُولَى، وَإِذَا أَدْرَكْنَا بِالبَصَرِ لَوْناً وَجَدْنَا هَذِهِ الحَالَةَ الثَّالِثَةَ أَجْلَى مِنَ الثَّانِيَةِ.

ثُمَّ نَحْنُ إِذَا اسْتَدْلَلْنَا بِوُجُودِ المُمْكِنَاتِ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ فَقَدْ حَصَلَ النَّوْعُ الأَوَّلُ، وَأَمَّا النَّوْعُ الثَّانِي وَالثَّالِثُ فَهُوَ مُمْكِنُ الحُصُولِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: هُوَ غَيْرُ مُمْكِنٍ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُتَنَاهٍ، وَالعَقْلُ مُتَنَاهٍ، وَإِدْرَاكُ غَيْرِ المُتَنَاهِي بِالمُتَنَاهِي مُحَالٌ.

قلنا: إذا استدللنا بوجود الممكنات حصلَ لنا علمٌ أجْلَى من المرتبة الأولى لأنّ الممكنات تستلزمُ وجودَ الصانعِ، ولا يُجوِّزُ العقْلُ تردُّدَها بين موجودات كثيرة كل واحد يحصِّل التأثيرَ فيها، بل يُوجِبُ وَحْدَةَ صانعها، بخلاف الإحراق فإنه لا يُوجِبُ وَحْدَةَ الصانع، بل العاديُّ يجوزُ إضافتُه لكلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِن أفراد نَوْعِ النار.

والمرتبة الثانية والثالثة أيضا حاصلتان لأنا قد دللنا على أنَّ كُلَّ موجود تَصِحُّ رؤيتُه، والله سبحانه وتعالى مَوْجودٌ، فتَصِحُّ رؤيتُه، والرؤية هي المرتبة الثالثة، فيحصل ما دونها مِن الكَشْف بطريق الأولى، فعَلِمْنا أن الرُّتَب الثلاث ممكنةٌ في حق الله تعالى، لكن الله تعالى يَخْتَصُّ مَن شاء مِن عبادة بالاطِّلاع على صفات الكمال، والله أعلم.

تم النصف الأول والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين[2].

* * *

(1) في (ل): بالتعين

(2) والله أعلم.... أجمعين: ليس في (ت)

المَسْأَلَةُ الحَادِيَةُ وَالعِشْرُونَ
فِي بَيَانِ أَنَّ صَانِعَ العَالَمِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَاحِدٌ

ولنقدم قبل البحث في هذه المسألة في كلام المصنف أبحاثا :

ـ البَحْثُ الأَوَّلُ: في تحرير محل النزاع، فإنه خفي على كثير من الناس، فإنا لا ندعي الوحدانية في مفهوم القِدَم، فإن صفات الله تعالى قديمة مع ذاته، ولا ندعي الوحدانية باعتبار وجوب الوجود لوقوع الشركة فيه بين[1] الذات والصفات، ولا في مفهوم العلم وغيره من الصفات لوقوع الشركة فيها من المحدَثات، فإن الإنسان موصوف بأنه عالم سميع بصير قادر متكلم مريد حيٌّ، بل إنما ندعي الوحدانية في مجموع الصفات الحاصلة لله تعالى من القدرة الشاملة لجميع الممكنات، والعلم المتعلق بجميع المعلومات، والإرادة المعينة لسائر المخصِّصات والتخصيصات، فندعي استحالة وقوع الشركة في موجود[2] واجب الوجود متصف بهذه الصفات، فيجب أن يكون الموصوف بها واحداً لا ثاني له، وهو الله عَزَّ وجَلَّ.

ـ البَحْثُ الثَّانِي: في أَنَّ سَلْبَ الشريك ليس من باب سَلْبِ النقائص، فإن وجود مثلِ الكامل معه لا يُخِلُّ بكونه كاملا في نفسه لأن تعدد صفات الشرف[3] والكمال لا توجب نقصاً في شيء من أفرادها، وحينئذ نقول: السلوب الواجبة لله تعالى قسمان:

ـ سَلْبٌ لصفات النقص كالجسمية والجهة والحلول ونحوها.

---

(1) في (ل): من
(2) المخصصات... موجود: ليس في (ل)
(3) في (ت): الشركة

ـ وسَلْبٌ للمشارك[1] في جميع صفات الكمال.

وقد جمع القسمين قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾ [الإخلاص: 1 - 4]، فقوله ﴿أَحَدٌ﴾ إشارة إلى سلب المشارك في الكمال، وقوله ﴿الصَّمَدُ﴾ إن أريد به الذي يُصمَد له في الحاجات فليس من هذا الباب إلا بطريق المفهوم لأنه إذا كان الله تعالى هو الذي يُصمَد له فيدل بمفهومه على نفي غيره ممن يُصمَد إليه، فيكون في معنى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ إشارة إلى نفي[2] النقص بسلب التناسل مبدءاً ومآلًا الذي هو مستلزم للحدوث ومنافاة وجوب واجب الوجود، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ يشمل قِسْمَي السلوب لاقتضائه سلب المشارك في الكمال وأن لا يشاركه جسم ولا عرض ولا أحد اتصف بنقيصة.

.البَحْثُ الثَّالِثُ: الفرق بين التوحيد والتوحُّد، فالتوحُّدُ عدميٌّ قديم لأنه عبارة عن كون الله تعالى واحداً في ذاته، بمعنى سلب المشارك له في مجموع صفات الكمال، فهذا المفهوم السلبي قديم أزلي أبديٌّ. وأما التوحيد فهو نسبةُ الله تعالى إلى التوحد والحكمُ له به، فهو راجع إلى حقيقة الخبر عن التوحد، ولذلك نقول: توحَّد الله توحُّداً، ووحَّدْناهُ توحيداً، أي: حكمنا لربنا بالوحدانية.

فالتوحيد حينئذ أمر ثبوتي، وهو منقسم إلى القديم والحادث، فإخبار الله تعالى بكلامه القديم عن توحُّدِ نفسه بصفات الكمال قديم واجب الوجود أزلي أبدي، وإخبار عباده عن توحُّدِه في ذاته بصفات كماله محدَثٌ لأنه صفة لِمُحدَثٍ، وصفة المُحدَث محدَثةٌ بطريق الأولى.

.البَحْثُ الرَّابِعُ: أنّ التوحيد والتوحد ينقسمان باعتبار ذات الله تعالى وصفاته

---

(1) في (ل): للمشاركة

(2) ليست في (ل)

إلى مائة وأربعة وأربعين قسما، فذات الله تعالى متوحدة دون سائر الذوات بوجوب الوجود، ووجوب الأزلية، ووجوب الأبدية، ووجوب الاتصاف بالصفات القديمة، ووجوب سلب المشارك، ووجوب سلب ما يستلزم الحدوث من الجسمية والأينية وخواص صفات البشرية. فهذه ستة، تتبعها ستة[1] من التوحيد وهو الحكم بكل واحد منها من جهة المخلوقين فتكون هذه الستة محدَثة، وستة أخرى قديمة وهو إخبار الله تعالى عن هذه الستة على ما تقدم، فهذه ثمانية عشرة.

ويتوحَّدُ علمُ الله تعالى عن سائر العلومِ بوجوب الوجود، ووجوب الأزلية، ووجوب الأبدية، ووجوب عموم التعلق، ووجوب استحالة كونه عرضاً، واستحالة كونه تابعاً للفكر والأسباب كما في علوم الخلق، فهذه ستة، والتوحيدات المتعلقة بها اثنتا عشرة: قديمة، ومحدَثة كما تقدم.

ويتوحد كلامُه تعالى عن أنواع الكلام بوجوب الوجود، ووجوب الأزلية، ووجوب الأبدية، ووجوب تعلق الخبر منه بكل ما تعلق به العلم، ووجوب كونه واحداً في نفسه، مع انقسامه بحسب متعلَّقه إلى الأمر والنهي والإذن والخبر، ووجوب استحالة كونه عرضاً، فهذه ستة والتوحيد المتعلق بها اثنتا عشر: قديمة، ومحدَثة كما تقدم، فيكون الجميع ثمانية عشر.

وتتوحد إرادته تعالى عن سائر الإرادات بوجوب الوجود، ووجوب الأزلية، ووجوب الأبدية، ووجوب عموم التعلق بتخصيص كل عدم جائز وكل وجود ممكن، ووجوب حصول مرادها حتماً، ووجوب استحالة كونها عرضاً، فهذه ستة، تتبعها اثنا عشر من التوحيد: قديمة، ومحدثة كما تقدم.

وتتوحد قدرته تعالى عن سائر القُدَر بوجوب الوجود، ووجوب الأزلية، ووجوب الأبدية، ووجوب اختصاصها بالتأثير، ووجوب إضافة جميع ما يخرج عن حيز العدم إلى حيز الوجود إليها، وهذا القسم يسمى توحيد الله عَزَّوَجَلَّ بالأفعال،

(1) تتبعها ستة: ليس في (ل)

ووجوب استحالة كونها عرضاً، فهذه ستة، نتعبها اثنا عشر من التوحيد: قديمة، ومحدثة، كما تقدم.

ويتوحد بصره تعالى عن سائر الأبصار بوجوب الوجود، ووجوب الأزلية، ووجوب الأبدية، ووجوب تعلقه بكل موجود[1]، ووجوب شمول تعلقه لسائر الموجودات القديمة والحادثة، ووجوب استحالة كونه عرضاً، فهذه ستة، نتبعها اثنا عشر من التوحيد: قديمة، ومحدَثة، كما تقدم.

ويتوحد سمعه تعالى عن سائر الأسماع بوجوب الوجود، ووجوب الأزلية، ووجوب الأبدية، ووجوب تعلقه بالكلام القديم، ووجوب شموله لكل كلام قديما كان أو محدَثاً نفسانيا كان أو لسانيا، ووجوب استحالة كونه عرضاً، فهذه ستة من التوحد، نتبعها اثنا عشر من التوحيد: قديمة، ومحدثة، كما تقدم.

وتتوحد حياته[2] تعالى عن سائر أفراد الحياة بوجوب الوجود، ووجوب الأزلية، ووجوب الأبدية، ووجوب ملازمتها لِمَا تُصحِّحُه من العلم والإرادة والسمع والبصر، ووجوب انفكاكها عن بعض ما تصححه من الألم واللذة والشهوة والنفرة وغير ذلك من الصفات الدالة على الحدوث، ووجوب استحالة كونه عرضاً، فهذه ستة من التوحُّد، نتبعها اثنا عشر من التوحيد: قديمة، ومحدثة كما تقدم.

فيصير معنا ثمانية عشر في ثمانية: بمائة وأربعة وأربعين قسما، منها ثمانية وأربعون قسما للتوحُّد، ومنها ستة وتسعون قسماً للتوحيد، فهذه نُبذَة حسنة[3] تنبغي الإحاطة بها في توحيد الله تعالى وتوحُّده في ذاته وصفاته، وإن كان جنابه تعالى أعلى وأعظم وأشرف وأكرم من ذلك بحيث تَبعُد نسبةُ المعلومات من صفاته العلى وذاته العلية إلى المجهولات بُعداً شديداً.

---

(1) في (ت): ووجوب اختصاصه بالموجود

(2) في (ل): حياة الله

(3) في (ت): فهذه نسبة

قوله[1] في الحجة الأولى: ﴿ لَوْ كَانَ فِي الوُجُودِ شَيْئَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَاجِبَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ لَكَانَا مُشْتَرَكَيْنِ فِي الوُجُوبِ بِالذَّاتِ وَمُتَبَايِنَيْنِ بِخُصُوصِيَّتِهِمَا، فَيَلْزَمُ وُقُوعُ التَّرْكِيبِ[2] فِي ذَاتِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ فَهُوَ مُمْكِنٌ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الوَاجِبُ لِذَاتِهِ مُمْكِناً لِذَاتِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: على هذه الحجة أسئلة:

ـ السُّؤَالُ الأَوَّلُ: أنها حجة في غير محل النزاع، فإنا قد بينا في البحث الأول أن محل النزاع ليس هو وجوب التوحُّد في وجوب الوجود لوقوع الشركة في وجوب الوجود بين الذات والصفات، فواجب الوجود أكثر من واحد بالضرورة، وإنما محل النزاع في توحد الله تعالى بمجموع صفات الكمال، لا ببعض هذا المجموع، وهذه الحجة لا تفيد المطلوب.

ـ السُّؤَالُ الثَّانِي: إنما يلزم التركيب[3] أن لو كان وجوب الوجود أمراً زائداً في الخارج، لكن الوجوب والاستحالة والإمكان كلها نِسَبٌ وإضافات يستحيل وجودها في الأعيان، بل صدقها على محلها باعتبار ملزوماتها في محالها المستلزمة لصحة حكم العقل بها بعد تحقق تلك الملزومات، وإذا لم يكن الوجوب وصفا خارجيا امتنع التركيب منه ومن غيره لأن التركيب في الخارج فرع وجود الأجزاء في الخارج.

ـ السُّؤَالُ الثَّالِثُ: سلمنا وقوع التركيب في الخارج، لكن لا نسلم الإمكان، فإن المركب مفتقر لأجزائه في تركيبه، والإمكان إنما هو باعتبار الافتقار في الوجود، فسمى الافتقار أعم من الإمكان؛ لأنه قد يكون باعتبار القيام في الصفات، وقد

---

(1) الأربعين (ص214)
(2) في (ل): التركب
(3) في (ل): التركب

يكون باعتبار الأجزاء في المركبات، وقد يكون باعتبار الوجود والإيجاد في الممكنات، والأعم لا يستلزم الأخص، فلا يستلزم افتقار المركب إلى أجزائه في التركيب افتقارُه في وجوده.

ـ السُّؤَالُ الرَّابِعُ: ما أورده على نفسه في مسألة حدوث[1] العالَم: سلمنا صحة التركيب والإمكان، لكن يلزم بهذه الحجة أن تكون صفات الله تعالى ممكنة لذاتها مفتقرة في وجودها لغيرها، فيلزم أن يكون تعالى محلا للحوادث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً.

قوله[2] في الحجة الثانية: ﴿ **الإِلَهُ هُوَ الَّذِي يَكُونُ قَادِراً عَلَى المَقْدُورَاتِ، وَلَوْ فَرَضْنَا إِلَهَيْنِ وَأَرَادَ أَحَدُهُمَا حَرَكَةَ زَيْدٍ وَأَرَادَ الآخَرُ سُكُونَهُ فَإِمَّا أَنْ يَحْصُلَ المُرَادَانِ وَهُوَ مُحَالٌ، أَوْ لَا يَحْصُلَ مُرَادُ وَاحِدٍ مِنْهُمَا[3] وَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّ المَانِعَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ حُصُولِ مُرَادِهِ لَيْسَ هُوَ مُجَرَّدُ كَوْنِ الآخَرِ قَادِراً، بَلْ حُصُولُ مَقْدُورِ الآخَرِ، فَإِذاً لَا يَمْتَنِعُ حُصُولُ مُرَادِ هَذَا إِلَّا إِذَا حَصَلَ مقدورُ ذَلِكَ، وَلَا يَمْتَنِعُ حُصُولُ مُرَادِ ذَلِكَ إِلَّا إِذَا حَصَلَ مُرَادُ هَذَا، فَلَوِ امْتَنَعَ حُصُولُ مُرَادِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَحَصَلَ مُرَادُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَهُوَ مُحَالٌ، أَوْ يَحْصُلُ مُرَادُ أَحَدِهِمَا دُونَ الآخَرِ، وَهَذَا أَيْضاً مُحَالٌ لِوَجْهَيْنِ:**

ـ أَحَدُهُمَا: أَنَّ الَّذِي لَمْ يَحْصُلْ مُرَادُهُ عَاجِزٌ.

ـ وَالثَّانِي: لَمَّا كَانَتْ لِقُدْرَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَلَاحِيَّةُ التَّأْثِيرِ فِي إِيجَادِ ذَلِكَ المَقْدُورِ فَيَسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ إِحْدَى الصَّلَاحِيَّتَيْنِ أَقْوَى مِنَ الأُخْرَى، وَذَلِكَ لِأَنَّ المَقْدُورَ شَيْءٌ وَاحِدٌ لَا يَقْبَلُ القِسْمَةَ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِحْدَى القُدْرَتَيْنِ أَقْوَى

---

(1) في (ت): حدث

(2) الأربعين (ص214)

(3) في (ل): مراد أحدهما

مِنَ الأُخْرَى، فَحُصُولُهُ بِإِحْدَاهُمَا تَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ ﴾

قلنا: إرادة أحدهما لحركة زيد وإرادة الآخر لسكونه أمر جائز على كل واحد منهما، فليس يجب لإرادة واجب الوجود سبحانه وتعالى أن تتعلق بحركة معينة ولا بسكون معين، وإذ كان التعلق بحركة زيد من الأمور الجائزة، واستحالة الشريك من الأمور المتعينة الواجبة، فلا يصح تعليق[1] الواجب على أمر جائز لأن الموقوف على الممكن ممكن، فيلزم أن يكون وجود الشريك ممكنا، واستحالته على تقدير تعلق الإرادتين بالضدين لا يفيد شيئا لأن هذا التقدير من الجائزات، فاحتمل أن لا يقع، بل ينبغي لمن أراد إقامة الدلالة على الوحدانية أن يبين أولا وجوب انحصار التأثير والإيجاد لله تعالى، وأنْ لا يخرجَ من حيز العدم إلى حيز الوجود شيء إلا بقدرته بالأدلة الدالة على أن الله تعالى هو الخالق لأفعال الحيوان وعلى أنه الموجد لسائر الكائنات، وإذا تقررت هذه المقدمة فنقول: لو كان له مثل في صفات كماله لاختص بالتأثيرات، وحينئذ يتعين تعلق إرادة كل واحد منهما وقدرته بعَيْنِ كُلِّ ممكن، وكل واحد منهما[2] مؤثر تام، وكل مؤثر تام يقتضي إضافةُ الأثر إليه وجوبَ ذلك الأثر، والواجب بمؤثره يستحيل إضافته لغيره، فيلزم استحالة إضافته لكل واحد منهما حالة إضافته لكل واحد منهما، وهو جمع بين النقيضين.

وهذا المحال إنما نشأ من فَرْض مثلين كل واحد منهما يجب شمول قدرته وإرادته في سائر الكائنات، فوجب أن لا يكون لله تعالى مِثْلٌ في صفات كماله[3]، وهو المطلوب، فيكون الدليل مبنيا على تقديرٍ واجب الوقوع[4] بخلاف ما ذكره صاحب الكتاب.

---

(1) ليست في (ل)

(2) وقدرته... منهما: ليس في (ل)

(3) في (ت): فوجب ألا يكون لله في صفات كماله علة

(4) في (ل): الوجود

قوله[1]: ﴿ فَإِنْ قِيلَ: هَذِهِ الأَقْسَامُ مُفَرَّعَةٌ عَلَى وُقُوعِ الـمُخَالَفَةِ بَيْنَ الإِلَهَيْنِ[2]، فَنَقُولُ: لِمَ لَا يَجُوزُ وُجُودُ إِلَهَيْنِ بِحَيْثُ يَمْتَنِعُ وُقُوعُ الـمُخَالَفَةِ بينهما؟! فَعَلَيْكُمْ أَنْ تَدُلُّوا عَلَى صِحَّةِ هَذِهِ الـمُخَالَفَةِ ﴾

ثم قال: ﴿ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ وُقُوعِ المُخَالَفَةِ بَيْنَهُمَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَصِحُّ عَلَيْهِ حَالَةَ الانْفِرَادِ إِرَادَةُ حَرَكَةِ زَيْدٍ وَإِرَادَةُ سُكُونِهِ، فَوَجَبَ أَنْ يَثْبُتَ حَالَةَ الاجْتِمَاعِ مَا كَانَ ثَابِتاً حَالَةَ الانْفِرَادِ لِأَنَّ مَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنَ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ قَدِيمٌ، وَالقَدِيمُ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ التَّبَدُّلُ ﴾

قلنا: الثابت لكل واحد منهما صحة إرادة كل واحد من الضدين على تقدير الانفراد، وهذه الصحة لم تُعدَم ألبتة، وإنما المعدوم صحة إرادة كل واحد منهما للحركة والسكون بِقَيْدِ الاجتماع، وهذه الصحّةُ مَا كانت ولا تكون، فلِمْ يَلْزَمْ عدمُ القديم؟!.

قوله[3]: ﴿ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَكِيمٌ، وَالحَكِيمُ هُوَ الَّذِي لَا يَفْعَلُ إِلَّا الأَفْضَلَ وَالأَوْلَى، وَلَا شَكَّ أَنَّ الأَفْضَلَ وَالأَوْلَى فِي كُلِّ شَيْءٍ وَاحِدٌ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِكَوْنِهِ حَكِيماً لَا يُرِيدُ إِلَّا ذَلِكَ الوَجْهَ الوَاحِدَ، فَيَمْتَنِعُ[4] الـمُخَالَفَةُ بَيْنَهُمَا ﴾

قلنا: هاهنا سؤالان:

ـ أحدهما: أن الحكيم إن فسر بمن له صفات الكمال الصالحة للإحكام والإتقان

(1) الأربعين (ص215)
(2) في (ت): إلهين
(3) الأربعين (ص215)
(4) في (ل): فممتنع

كالعلم التام والقدرة النافذة[1] والإرادة النافذة صح ذلك، ولكن لا يلزم أن لا يفعل إلا الأولى، بل له أن يرجح من غير مرجح وأن يفعل المرجوح ويترك الراجح.

ـ وإن فسر بمراعاة المصالح فنحن لا نقول بوجوبه، خلافا للمعتزلة. ولو سلمناه لكن لا نسلم أن كل شيء يرجح فيه أحد نقيضيه لأن المصلحة والمفسدة قد يتعادلان وقد ينتفيان[2]، فيتعادل الفعل والترك، فيصح وقوع المخالفة في هذه الصورة، ومقصودكم استحالة المخالفة، والمستحيل لا يمكن وقوعه في صورة، بل يحتاج في تقرير الاستحالة إلى وجوب ثبوت الأصلح في كل شيء ووجوب مراعاة الفاعل للأصلح، ونحن من وراء المنع في المقامين.

قوله[3]: ﴿ **كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَالِمٌ بِكُلِّ الْمَعْلُومَاتِ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَالِمٌ بِأَيِّ الْمَعْلُومَاتِ يَقَعُ وَأَيُّهَا لَا يَقَعُ** ﴾

قلنا: العلم بالوقوع تَبَعٌ للوقوع، والوقوعُ تَبَعٌ لإرادَةِ الوقوع، فلو رُتِّبَتْ إرادَةُ الوقوع على العِلْم بالوقوع لزِمَ الدَّوْر.

قوله[4] في الجواب: ﴿ **الدَّلِيلُ عَلَى صِحَّةِ الْمُخَالَفَةِ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ الصِّحَّتَيْنِ أَزَلِيٌّ، وَالأَزَلِيُّ يَمْتَنِعُ زَوَالُهُ** ﴾

قلنا: قد تقدم أنَّ الأزليَّ صِحَّةُ إرادة كلِّ واحد منهما لأحَدِ الضِّدين على سبيل الانفراد، وهذه الصحة لم تُعدَم ألبتة، وإنما المعدوم وهو صحة الإرادة لكل واحد من الضدين على سبيل الاجتماع، وهذه الصحة ما كانت ولا تكون، بل هي مستحيلة الوقوع.

قوله: ﴿ **انْتِفَاءُ إِحْدَى الصِّحَّتَيْنِ بِالأُخْرَى إِنَّمَا يَحْصُلُ لَوْ حَصَلَ بَيْنَهُمَا نَوْعُ**

---

(1) في (ت): التامة

(2) في (ل): ينتقضان (غير مشكولة)

(3) الأربعين (ص215)

(4) راجع الأربعين (ص216)

مُنَافَاةٍ وَإِلَّا لَمْ يَلْزَمْ مِنْ حُصُولِ أَحَدِهِمَا زَوَالُ الثَّانِي، وَإِذَا حَصَلَتِ المُنَافَاةُ مِنَ الجَانِبَيْنِ لَمْ يَكُنْ تَأْثِيرُ حُصُولِ أَحَدِهِمَا فِي عَدَمِ الآخَرِ أَوْلَى مِنَ العَكْسِ، فَلَوْ عُدِمَا مَعاً لَثَبَتَا مَعاً لِأَنَّ عَدَمَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُعَلَّلٌ بِوُجُودِ الآخَرِ[1] ❁

قلنا: هذا البحث مبني على اجتماع الصحتين، ونحن قد بينا أن صحة التأثير في كل واحد من الضدين حالة الاجتماع مستحيلة، وإنما الثابت صحة التأثير حالة الانفراد وإذا استحال اجتماعهما بطل هذا البحث من أصله.

قوله[2]: ❁ الفِعْلُ إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى الدَّاعِي أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ، فَإِنْ تَوَقَّفَ لَزِمَ الجَبْرُ، وَإِذَا لَزِمَ الجَبْرُ لَمْ تَكُنْ فَاعِلِيَّةُ اللَّهِ تَعَالَى مَوْقُوفَةً[3] عَلَى رِعَايَةِ المَصَالِحِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ خُلُوِّ الفِعْلِ عَنِ المَصْلَحَةِ أَنْ لَا يَكُونَ مُرَادَ الوُقُوعِ لِلَّهِ تَعَالَى، وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى الدَّاعِي لَمْ يَلْزَمْ مِنِ اسْتِوَاءِ الضِّدَّيْنِ فِي المَصْلَحَةِ وَالمَفْسَدَةِ عَدَمُ التَّرْجِيحِ فِي القَصْدِ وَالإِرَادَةِ ❁

قلنا: للخصم أن يختار توقف الفعل على الداعي، قوله: «يلزم الجبر»، قلنا: كل فاعل استجمع لكل ما لا بد له منه في التأثير وجب وقوع أثره، فإن أردتم بالجبر تحتم وقوع الأثر لأجل استجماع المؤثر فسلَّمٌ، لكن لا يلزم عدم رعاية المصالح وسلب الحكم بالاختيار عن الفاعل بالتفسير الذي يذكره الخصم، فإن من جملة استجماع المؤثر اطلاعه على المصالح وأسباب درء المفاسد، فيكون الجبر مفسَّراً[4] بوجوب الأثر المبني[5] على استجماع الفاعل المستلزم لمراعاة المصالح، والمبني على الشيء لا ينافيه، فلا ينافي الجبر بهذا التفسير عدمُ رعاية المصالح.

---

(1) راجع الأربعين (ص216)

(2) راجع الأربعين (ص216)

(3) في (ت): متوقفة

(4) في (ت): معبرا

(5) ليست في (ل)

وإن أردتم بالجبر وقوع الفعل بغير اختيار الفاعل وإرادته وتأثيره فلا نسلم أنه لازم لتوقف الفعل على الداعي.

قوله[1]: ﴿ هَذِهِ الأَقْسَامُ الثَّلاثَةُ إِنَّمَا تَتَوَلَّدُ مِنْ حُصُولِ الـمُخَالَفَةِ، لَا مِنْ صِحَّةِ الـمُخَالَفَةِ ﴾

ثُمَّ قالَ: ﴿ هَاهُنَا مُقَدِّمَةٌ يَقِينِيَّةٌ وَهُوَ أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ مُمْكِناً لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوعِهِ مُحَالٌ، فَلَوْ كَانَتِ الـمُخَالَفَةُ مُمْكِنَةً لَمْ يَلْزَمْ مِنْ فَرْضِ وُقُوعِهَا مُحَالٌ، لَكِنَّهُ قَدْ لَزِمَ الـمُحَالُ، وَعِنْدَ هَذَا نَقُولُ: لَوْ فَرَضْنَا إِلَهَيْنِ فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ الـمُخَالَفَةُ بَيْنَهُمَا مُمْكِنَةً أَوْ لَا تَكُونُ، وَالقِسْمَانِ بَاطِلَانِ، فَبَطَلَ القَوْلُ بِوُجُودِ إِلَهَيْنِ ﴾

قلنا: المقدمة اليقينية: أن كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه من حيث هُوَ هُوَ أمرٌ محال، وقد يحصل من فرض وقوعه[2] بقَيْدِ حصول منافيه أو عدم شرطه أمر محال، فكل واحد منهما يصح عليه إرادة كل واحد من الضدين وإيجاده حالة الانفراد، وهذه الصحة لا يلزم من فرض وقوعها محال، أي[3] بقيد الانفراد، وكل واحد منهما مستحيل عليه إرادة أحد الضدين وإيجاده حالة الاجتماع، فما لزم المحال إلا من فرض وقوع المستحيل، لا من فرض وقوع الممكن، والله أعلم.

قوله[4] في الحجة الثالثة: ﴿ لَوْ فَرَضْنَا إِلَـهَيْنِ لَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قَادِراً عَلَى جَمِيعِ الـمُمْكِنَاتِ، لِأَنَّ صِفَةَ القَادِرِيَّةِ لَـمَّا كَانَتْ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ كَانَتْ نِسْبَةُ تِلْكَ القَادِرِيَّةِ إِلَى جَمِيعِ الـمُمْكِنَاتِ[5] عَلَى السَّوِيَّةِ، فَوَجَبَ كَوْنُهُ تَعَالَى قَادِراً عَلَى جَمِيعِ الـمُمْكِنَاتِ، فَيَكُونُ كُلُّ مَا هُوَ مَقْدُورٌ

(1) الأربعين (ص217)
(2) من حيث....وقوعه: ليس في (ل)
(3) في (ت): إلا
(4) راجع الأربعين (ص217)
(5) في (ل): إلى نسبة جميع تلك الممكنات

لأَحَدِهِمَا فَهُوَ بِعَيْنِهِ مَقْدُورٌ لِلْآخَرِ، فَإِمَّا أَنْ يَقَعَ بِهِمَا أَوْ لَا يَقَعَ بِهِمَا، أَوْ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الآخَرِ:

- وَوُقُوعُهُ بِهِمَا مُحَالٌ، لِأَنَّ إِسْنَادَ الأَثَرِ إِلَى المُؤَثِّرِ التَّامِّ يُصَيِّرُهُ وَاجِبَ الوُجُودِ، فَيَمْنَعُهُ ذَلِكَ مِنَ الاسْتِنَادِ إِلَى القُدْرَةِ الثَّانِيَةِ، فَيَكُونُ الفِعْلُ مَعَ القُدْرَةِ الثَّانِيَةِ يَمْتَنِعُ إِسْنَادُهُ إِلَى القُدْرَةِ الأُولَى، فَيَلْزَمُ مِنْ وُقُوعِهِ بِهِمَا عَدَمُ وُقُوعِهِ بِهِمَا.

- وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَقَعُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا فَلِأَنَّ المَانِعَ مِنْ وُقُوعِهِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وُقُوعُهُ بِالآخَرِ، فَلَوِ امْتَنَعَ مِنْهُمَا لَوَقَعَ مِنْهُمَا.

- وَأَمَّا وُقُوعُهُ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الآخَرِ فَمُحَالٌ، إِمَّا لِاسْتِوَاءِ القَادِرَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، وَإِمَّا لِتَعَذُّرِ التَّفَاوُتِ فِيهِ، فَلَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا أَقْدَرَ عَلَيْهِ مِنَ الآخَرِ ﴾

قلنا: هذا الكلام كلُّه بيِّنٌ، إلا قَوْله: «إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ المُمْكِنَاتِ لِأَنَّ قُدْرَتَهُ مِنْ لَوَازِمِ ذَاتِهِ، وَنِسْبَتَهَا إِلَى المُمْكِنَاتِ نِسْبَةٌ وَاحِدَةٌ»، فإن هذه المقدمة لا تفيد عموم الإيجاد لجواز أن يقال: القدرة من لوازم الذات، ويمتنع تعلقها ببعض الممكنات لحصول مانع فيه أو لفقدان شرط، كما يقول المعتزلة: قادرية الله تعالى من لوازم ذاته، ومع ذلك فيُحيلون تعلقها بأفعال الحيوان، هذه مقدمة لم تظهر، فلابد لها من برهان وإلا فلا يكفي مجرد اللزوم في عموم التعلق ولا في استواء النسبة.

وبرهانها أن نقول: اللّهُ تعالى أَثَّرَ بقدرته في شيءٍ مَا، وعِلَّةُ صحةِ تأثيره في ذلك الشيء إنما هو كونُه ممكنًا، لاستحالة التأثير في الواجب والمستحيل، وإذا كان المصحّحُ لتعَلُّقِ القدرة إنما هو الإمكانَ، والاشتراكُ في العِلّة يوجب الاشتراك في المعلول، وجميع الممكنات مشتركة في وصف الإمكان، فتكون مشتركة في صحة تأثير قدرة الله تعالى، فتصِحُّ إضافة جميع الممكنات إلى قدرة الله تعالى.

والممكناتُ في أنفسها مستوية قبل الإيجاد لأنها عدمٌ محض ونفيٌ صرف، إذ لو كانت مختلفات لكانت موجودات لأنا لا نعني بالموجودات إلا المختلفات بالذوات

كالأعراض، أو بالأعراض كالجواهر والأجسام، فإذاً الممكنات مستوية قبل الإيجاد كلها، يصح إضافته لقدرة الله تعالى لِمَا تقدم، فلو أضيف بعضها لغير قدرته مع إمكان إضافته لقدرته لكان لِمانعٍ يمنَعُ من إضافته لقدرته وإلا لزم الترجيح من غير مرجّح بين البعضين، وهذا المانع في نفسه حقيقة، وكل حقيقة كيف كانت فنسبتها إلى كل حقائق مستوية كيف كانت نسبة واحدة، فلو منع بعضها من الإضافة لقدرة الله تعالى لمنع جملتها عملا باستواء النسبة، لكن مَنْع جملتها محال؛ لأنه يلزم أن لا يكون مؤثِّراً على تقدير كونه مؤثِّراً، هذا خُلْفٌ! فأحد الأمرين لازم حينئذ: إما أن لا يمنع فيضاف الجميع لقدرته، أو يمنع جملتها فيلزم الخُلُفُ المتقدم، لكن الخلْف محال، فلا يمنع من إضافة شيء لقدرته، فيضاف الجميع لقدرته، وهو المطلوب.

وهذا البرهان مفيد في الوحدانية وتفرُّدِ الربِّ تعالى بالإيجاد، وإبطال مذهب الفلاسفة في تأثير العقل العاشر والطبائعيين والمنجمين والمعتزلة، وهو عظيم الجدوى في هذا الباب، وهو مستنبط من سر الإيجاد، وهو سر عظيم من اطلع عليه أحاط بجمل عظيمة من العلوم الإلهية والمباحث العقلية.

* * *

المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ وَالعِشْرُونَ
فِي خَلْقِ الأَفْعَالِ

وذكر المصنف رحمه الله مذاهب الفرق في هذه المسألة مفرقة، وأنا أذكرها بنوع من التقسيم يقرِّبها من الضبط والتحصيل، فأقول: العبد إما أن تكون له قدرة أوْ لا، الثاني مذهب الجبرية، وإذا كانت له قدرة فإما أن تكون مؤثرة أوْ لا، والثاني مذهب الأشعرية، وإن كانت قدرته مؤثرة فإما أن تؤثر في الفعل أوْ لا، والثاني مذهب القاضي «أبي بكر الباقلاني» لأنه يقول: الله تعالى خالق للحركات والسكنات، وكونها طاعةً أو معصيةً حالتان هما أثَرُ قدرة العبد، كذلك يقول في كون الفعل زنا وغصبا وصلاة وصوما، فقدرة العبد تؤثر في أحوال الفعل، لا في نفس المفعول.

وإذا قلنا: قدرة العبد مؤثرة في الفعل فإما أن تستقل وهو مذهب المعتزلة، أوْ لا تستقل والمضاف إليها إمّا قدرة الله تعالى وهو مذهب «الأستاذ»، أو إرادته وهو مذهب «إمام الحرمين»، أو الداعية وهو مذهب الفلاسفة.

ثم الداعية هل ينتهي إلى حد الوجوب وهو مذهب أكثر الفلاسفة، أو إلى حَدِّ الأَوْلى، وقد قيل به. وإذا قلنا بأن قدرة العبد تستقل فهل هو ضروري أو نظري؟ مذهبان. فهذه تسعة.

قوله[1]: **إِنْ كَانَ العَبْدُ يَصِحُّ مِنْهُ التَّرْكُ بَدَلًا عَنِ الفِعْلِ وَالفِعْلُ بَدَلًا عَنِ التَّرْكِ، فَإِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ أَحَدُ الطَّرَفَيْنِ عَلَى الآخَرِ عَلَى مُرَجِّحٍ أَوْ لَا يَتَوَقَّفُ، فَإِنْ تَوَقَّفَ عَلَى المُرَجِّحِ فَذَلِكَ المُرَجِّحُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ العَبْدِ أَوْ مِنَ اللهِ، أَوْ لَا مِنَ العَبْدِ وَلَا مِنَ اللهِ.**

ـ فَإِنْ كَانَ مِنَ العَبْدِ عَادَ التَّقْسِيمُ الأَوَّلُ وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ.

---

(1) راجع الأربعين (ص220 ـ 221)

ـ وَإِنْ كَانَ مِنَ اللهِ تَعَالَى فَنَقُولُ: عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ المُرَجِّحِ: قَدْ صَارَ الفِعْلُ رَاجِحًا عَلَى التَّرْكِ، فَإِمَّا أَنْ يَنْتَهِيَ الرُّجْحَانُ إِلَى حَدِّ الوُجُوبِ أَوْ لَا، فَإِنِ انْتَهَى لَزِمَ الجَبْرُ لِأَنَّ عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ المُرَجِّحِ صَارَ الفِعْلُ وَاجِبَ الوُقُوعِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ أَنْ لَا يَحْصُلَ كَانَ الفِعْلُ مُمْتَنِعَ الوُقُوعِ، وَإِنْ لَمْ يَنْتَهِ إِلَى حَدِّ الوُجُوبِ لَمْ يَمْتَنِعْ حُصُولُ الفِعْلِ تَارَةً وَعَدَمُ حُصُولِهِ أُخْرَى، فَاخْتِصَاصُ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ بِالوُقُوعِ إِنْ تَوَقَّفَ عَلَى قَيْدٍ زَائِدٍ لَمْ يَكُنِ الأَوَّلُ تَمَامَ المُرَجِّحِ، وَقَدْ كَانَ تَمَامَ المُرَجِّحِ، هَذَا خُلْفٌ. وَأَيْضًا فَإِنَّهُ يَعُودُ التَّقْسِيمُ فِي المَجْمُوعِ الحَاصِلِ مِنَ المُرَجِّحِ وَمِنْ هَذَا القَيْدِ. وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى انْضِمَامِ قَيْدٍ لَزِمَ رُجْحَانُ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ لَا لِمُرَجِّحٍ، وَهُوَ مُحَالٌ.

ـ وَإِنْ حَدَثَ المُرَجِّحُ لَا مِنَ العَبْدِ وَلَا مِنَ اللهِ كَانَ ذَلِكَ يَقْتَضِي حُدُوثَ الحَوَادِثِ لَا عَنْ مُحْدِثٍ، وَهُوَ يُبْطِلُ الاسْتِدْلَالَ بِحُدُوثِ الحَوَادِثِ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ، وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ فِعْلُ العَبْدِ عَلَى مُرَجِّحٍ أَلْبَتَّةَ فَهُوَ يَمْنَعُ افْتِقَارَ الحَوَادِثِ إِلَى المُؤَثِّرِ، وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اتِّفَاقِيًّا ﴿

قلنا على هذه الحجة أسئلة:

ـ **أَحَدُهَا**: أن التقسيم غير منحصر، فإن وراء قولنا: «إما أن يكون المرجح من العبد أو من الله تعالى أو منهما أو لا منهما» قسمًا آخر وهو أن يكون البعض من الله تعالى والبعض من العبد، وهو الذي تقول به المعتزلة، فإن خلق مزاج الشاب وآلة الوطء وأسباب الجماع من الله تعالى، وسعي العبد وحركاته منه، وهذا المجموع هو المرجّحُ لوقوع الزنا.

ـ **وَثَانِيهَا**: أن نختار أن المرجّح من العبد، ولا نسلم لزوم التسلسل لأن الإرادة لذاتها تقتضي ترجيح أحد الطرفين الجائزين فينتهي الكلام مع العبد إليها، فتقول: رجّحتُ داعية الفعل على داعية الترك بإرادتي، والإرادة مستغنية عن المرجّح، فينقطع التسلسل.

ـ وثالثها: سلّمْنا أن الإرادة لا تقطع التسلسل، لكن تنتهي إلى مرجح اتفاقي،

ويكون الفعل الصادر عن العبد اتفاقيا وهو الذي نتكلم فيه.

قوله[1]: ﴿ هَذَا الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ فِي الشَّاهِدِ يَلْزَمُ مِثْلُهُ فِي الغَائِبِ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ البَارِئُ تَعَالَى مُوجِبًا بِالذَّاتِ، لَا فَاعِلًا بِالاخْتِيَارِ ﴾

قُلْنَا: لا يلزم أن يكون موجبا بالذات، فإن الفعل ينتهي إلى حدِّ الوجوب بسبب تعلق صفاته تعالى من علمه وإرادته وقدرته وغير ذلك مما هو معتبر في الفعل، فيكون الوجوب ناشئا عن تعلق الصفات، والوجوب الناشئ عن تعلق الصفات لا ينافي الاختيار، فإن كل فاعل مختار كذلك لا يفعل إلا بعد استجماعه لكل ما يتوقف عليه التأثير، ويجب الفعل وإلا فلا يؤثر الفاعل المختار شيئا، بل الموجب بالذات هو الذي يجب أثره لذاته، لا لتعلق صفاته.

قوله[2] في الحجة الثالثة: ﴿ العَبْدُ غَيْرُ مُوجِدٍ لِأَفْعَالِ نَفْسِهِ لِأَنَّ ذَاتَهُ تَعَالَى مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْقَادِرِيَّةِ، وَنِسْبَتُهَا إِلَى المُمْكِنَاتِ عَلَى السَّوِيَّةِ، فَيَكُونُ اللهُ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى جَمِيعِ المُمْكِنَاتِ، فَيَكُونُ اللهُ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى مَقْدُورَاتِ العَبْدِ، وَحِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَقَعَ المَقْدُورُ بِمَجْمُوعِ قُدْرَةِ اللهِ تَعَالَى وَقُدْرَةِ العَبْدِ، أَوْ لَا بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا، أَوْ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الآخَرِ، وَالأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ بَاطِلَةٌ لِمَا تَقَدَّمَ مِنَ التَّقْرِيرِ ﴾

قلنا: وقد تقدم أيضا أن هذه المقدمة القائلة: «إنّ الله تعالى قادر لذاته، ونسبة قادريته إلى جميع الممكنات نسبة واحدة» وإنها لا يلزم منها وجوب انحصار التأثير لله تعالى لاحتمال قيام مانع في البعض، كما تقوله المعتزلة في أفعال الحيوان، فلا بد من تتميمها بما تقدم من البحث في مسألة الوحدانية.

قوله[3] في الحجة الرابعة: ﴿ لَوْ كَانَتْ قُدْرَةُ العَبْدِ صَالِحَةً لِلْإِيجَادِ فَإِذَا أَرَادَ اللهُ

(1) راجع الأربعين (ص 221)
(2) راجع الأربعين (ص 223)
(3) راجع الأربعين (ص 223)

تَعَالَى تَسْكِينَ جِسْمٍ وَقَدَّرْنَا أَنَّ العَبْدَ أَرَادَ تَحْرِيكَهُ، فَإِمَّا أَنْ يَقَعَ المُرَادَانِ، أَوْ لَا يَقَعَا، أَوْ يَقَعَ أَحَدُهُمَا دُونَ الآخَرِ، وَالكُلُّ بَاطِلٌ لِمَا تَقَدَّمَ فِي مَسْأَلَةِ الوَحْدَانِيَّةِ ﴾

قلنا: وقد تقدم في مسألة الوحدانية أن هذا الدليل لا ينتج لأن الدعوى في الاستحالة على تقدير جائزٍ وهو إرادة الله تعالى لتحريك زيد وإرادة العبد لتسكينه، وتعلق إرادة الله تعالى بأحد الضدين دون الآخر أمرٌ جائز لا واجب، وكذلك تعلق إرادة العبد بأحدهما، والمبني على التقدير الجائز جائز لجواز أن لا يقع ذلك التقدير المستلزم لهذا المبني ولا تكون الاستحالة لازمة، فلا يحصل المطلوب.

قوله[1] في الحجة الخامسة: ﴿ **إِنَّ الفِعْلَ الاخْتِيَارِيَّ هُوَ الَّذِي تَعَلَّقَ القَصْدُ بِهِ وَالاخْتِيَارُ، وَالكَافِرُ لَا يَقْصِدُ وَلَا يَخْتَارُ الجَهْلَ، بَلْ لَا يَقْصِدُ إِلَّا العِلْمَ وَالصِّدْقَ، فَكَانَ يَجِبُ أَن لَا يَحْصُلَ لَهُ إِلَّا العِلْمُ، فَلَمَّا قَصَدَ العِلْمَ وَحَصَلَ لَهُ الجَهْلُ عَلِمْنَا أَنَّ وُقُوعَهُ لَيْسَ بِإِيقَاعِهِ، بَلْ بِإِيقَاعِ غَيْرِهِ ﴾**

قلنا: فعل العبد في العلم والجهل والصدق والكذب محصور في حركات عقله وحركات لسانه وسكناتهما، وأما كون تلك الحركة تنطبق على ما في نفس الأمر من مخبر عنه ومعتقد فالانطباق وعدم الانطباق نسبتان ذهنيتان[2] لا وجود لهما في الخارج، وما لا وجود له في الخارج لا يكون فعلا للعبد ولا يتعلق به اختياره، فحينئذ ما هو اختياريٌّ للكافر فهو حاصل، والذي ليس اختياريا له ليس بحاصل، فلا يرد نقضا.

قوله[3] في الجواب: ﴿ **العِلْمُ بِعَدَمِ الإِيمَانِ وَوُجُود الإِيمَانِ مُتَضَادَّانِ لِذَاتَيْهِمَا كَالحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ، وَكَمَا أَنَّ الأَمْرَ بِالجَمْعِ بَيْنَ الحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ وَإِيجَادَ مَا يَمْتَنِعُ**

(1) الأربعين (ص 224)

(2) في (ت): شيئان ذهنيان.

(3) راجع الأربعين (ص 224 ـ 225)

وُجُودُهُ مُمْتَنِعٌ، فَكَذَلِكَ الأَمْرُ بِالإِيمَانِ مَعَ قِيَامِ العِلْمِ بِعَدَمِ الإِيمَانِ أَمْرٌ بِالجَمْعِ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ، وَاللهُ تَعَالَى عَالِمٌ مِنَ الأَزَلِ إِلَى الأَبَدِ بِأَنَّ أَبَا لَهَبٍ لَا يُؤْمِنُ، ثُمَّ كَانَ يَأْمُرُهُ بِالإِيمَانِ، فَكَانَ أَمْرًا بِالجَمْعِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، فَكَانَ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ لَازِمًا عَلَيْكُمْ فِي مَسْأَلَةِ العِلْمِ كَمَا لَزِمَ عَلَيْنَا فِي مَسْأَلَةِ خَلْقِ الأَفْعَالِ، فَلَوْ أَنَّ جُمْلَةَ العُقَلَاءِ أَجْمَعُوا عَلَى أَنْ يُورِدُوا عَلَى هَذَا الكَلَامِ حَرْفًا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، إِلَّا أَنْ يَلْتَزِمُوا مَذْهَبَ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الحَكَمِ فِي أَنَّ اللهَ تَعَالَى لَا يَعْلَمُ الأَشْيَاءَ قَبْلَ وُقُوعِهَا ﴾

قلنا: على هذا الكلام أسئلة:

- أحدها: أن العلم بعدم الإيمان مع وجود الإيمان ليسا متضادين لذاتيهما لأن المنافاة إنما تقع بالذات بين النقيضين، وأما العلم بعدم الإيمان مع وجود الإيمان فإنما وقعت المنافاة والمضادة بالعَرَض بين العلم بعدم الإيمان ووجود الإيمان بالعرض لأجل استلزام العلم بعدم الإيمان عدم الإيمان، وعدم الإيمان مناقض للإيمان، فلزم من ذلك منافاة العلم بعدم الإيمان لوجود الإيمان، وكذلك الحركة والسكون لم يتناقضا لذاتيهما، بل لاستلزام اجتماعهما اجتماع النقيضين، وكذلك القول في كل ضدين لأن كل ضد مستلزم لنقيض ضده، فمتى صدق البياض صدق عدم السواد، فلو اجتمع السواد مع البياض لاجتمع السواد مع عدم السواد، وهذا السؤال مناقشة على قوله: «إنهما متنافيان لذاتيهما».

- وثانيها: لا نسلم أن الأمر بالإيمان مع قيام العلم بعدم الإيمان أمرٌ بالجمع بين الضدين، بل أمرٌ بأحد الضدين، والآخرُ يجب وقوعُه في المحل[1] ليس متعلق التكليف، ولا الجمع بينهما، وفرق بين قول السيد لعبده: «اجمع بين الحركة والسكون في جملة يومك هذا»، فإن كل عاقل يقول: إنه كلَّفهُ بما لا يطيق، وبين قوله: «تحرك في جملة هذا اليوم، والزم السكون في هذا اليوم»، فإن العقلاء يقولون: إنه كلفه بما يطيقه، لكنه منعه من إيقاعه. فظهر الفرق بين قول الله تعالى للكافر: آمن، ويُقَدِّرُ

(1) في المحل: ليس في (ت)

الكفر عليه، وبين قوله: اجمع بين الإيمان والكفر، ولا يكون التكليف بما لا يطيق إلا في القسم الثاني.

ـ وثالثها: أن علم الله تعالى بأن أبا لهب لا يؤمن الإيمان الواجب عليه فرع كون الإيمان واجبًا عليه، وما هو فرع الشيء ومترتب عليه لا ينافيه، فلا يكون العلم بعدم إيمانه منافيا لتعلق الأمر بإيمانه، وإذا لم يكن العلم منافيا لتعلق الأمر لا يكون تعلق الأمر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق.

قَوْلُهُ[1]: ﴿ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6] ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ أَخْبَرَ اللهُ عَنْهُمْ بِذَلِكَ الخَبَرِ لَوْ آمَنُوا لَانْقَلَبَ هَذَا الخَبَرُ كَذِبًا، وَهُوَ مُحَالٌ ﴾

قلنا: الخبر عن عدم صدور الإيمان الواجب عليهم فرع تعلق الإيجاب بإيمانهم، فإن الله تعالى ما علق خبره إلا بعدم إيمان واجب، لا بعدم الإيمان من حيث هو إيمان، بل بقيد الإيجاب، فلذلك ذكر في سياق الذم، وغير الواجب لا يذم عليه.

وإذا كان تعلق الخبر بعدم الإيمان الواجب فيكون فرع الإيجاب، وفرع الشيء لا ينافيه، فلا يكون الإيجاب متعلقا بما لا يطاق لأن عدم الإطاقة إنما كانت لمنافاة الخبر للأمر، وقد ظهر أنه لا منافاة بينهما.

قوله[2]: ﴿ إِنَّ اللهَ تَعَالَى كَلَّفَ أَبَا لَهَبٍ بِالإِيمَانِ، وَمِنْ جُمْلَةِ الإِيمَانِ تَصْدِيقُ اللهِ تَعَالَى فِي كُلِّ مَا أَخْبَرَ عَنْهُ، وَمِمَّا أَخْبَرَ عَنْهُ أَنَّ أَبَا لَهَبٍ لَا يُؤْمِنُ، فَقَدْ صَارَ أَبُو لَهَبٍ مُكَلَّفًا بِأَنْ يُؤْمِنَ بِأَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَهَذَا تَكْلِيفٌ بِالجَمْعِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ ﴾

قلنا: لا نسلِّم أنه أخبر عنه بأنه لا يؤمن، والذي يُتوهمُ منه الإخبارُ آيتان، إحداهما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا

(1) راجع الأربعين (ص 225)
(2) الأربعين (ص 225)

يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]، وثانيهما قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: 1] إلى قوله: ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: 3]، والإخبار منهما غير لازم، أما الأولى فلأن مقتضاها أن كل من كان على الكفر إلى حين نزولها فيستحيل منه الإيمان بعد ذلك، مع أنه قد آمن خلقٌ كثير. سلمنا أنها لا تعم من آمن ممن كان كفر، لكن يجوز تخصيصها بأبي لهب، واحتمال التخصيص قوي في العمومات، ولذلك كاد أن يستوعبها، فلا يكون الإخبار عن أبي لهب لازما.

وأما الآية الثانية فإن التب معناه الخسران، ولا تنافي بين الإخبار عن أبي لهب بالخسران وصلي النيران بناء على الكبائر دون عدم الإيمان. سلمنا أن الله تعالى أخبر عنهم بعدم الإيمان، ولكن لا نسلم أنه يلزم منه أنه يكون مكلَّفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، بل مكلَّف بأن يؤمن، والخبرُ يستلزم عدمَ الإيمان، واستلزامُ الخبر لعدم الإيمان كاستلزام العلم لعدم الإيمان، وقد بينا أن استلزام العلم لعدم الإيمان لا يستلزم التكليف بالإيمان والكفر، بل الإيمان هو متعلَّقُ التكليف، وعدمه واقع في المحل بطريق آخر، كمن كلف عبده بالحركة ومنعه منها فلا يقول عاقل أن متعلق التكليف الجمع بين الحركة والسكون ولا أنه كلَّفه بما لا يطيق، بل كلَّفه بالحركة فقط وهو يطيقها، ثم بعد ذلك منعه من الوصول إليها.

قوله[1] في الوجه الرابع: ❁ **تَوَجُّهُ التَّكْلِيفِ عَلَى العَبْدِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَالَ اسْتِوَاءِ الدَّاعِي إِلَى الفِعْلِ أَوِ التَّرْكِ، أَوْ حَالَ رُجْحَانِ إِحْدَى الدَّاعِيَتَيْنِ عَلَى الأُخْرَى، أَمَّا الأَوَّلُ فَهُوَ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ لِأَنَّ الاسْتِوَاءَ وَالرُّجْحَانَ مُتَنَاقِضَانِ، فَلَوْ كُلِّفَ حَالَ الاسْتِوَاءِ بِالرُّجْحَانِ لَكَانَ قَدْ حَصَلَ التَّكْلِيفُ بِالجَمْعِ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ أَيْضًا تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ بِالرَّاجِحِ فَالرَّاجِحُ وَاجِبُ الوُقُوعِ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ، وَمَا كَانَ إِيقَاعُهُ بِنَفْسِهِ اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ إِيقَاعُهُ بِإِيقَاعِ مُوقِعٍ**

(1) راجع الأربعين (ص 225)

مُنْفَصِلٍ، فَكَانَ أَمْرُهُ بِإِيقَاعِهِ أَمْرًا لَهُ بِمَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِ، وَإِنْ كُلِّفَ بِالمَرْجُوحِ فَالمَرْجُوحُ مُمْتَنِعُ الوُقُوعِ، فَكَانَ هَذَا أَمْرًا بِإِيقَاعِ مَا يَكُونُ مُمْتَنِعَ الوُقُوعِ ۞

قلنا: لم لا يكون حال الاستواء أمِرَ بأن يرجِّحَ الفعل على الترك في الزمان الثاني، فيكون حصول التكليف في هذا الزمان مثيرا لحصول الداعية في الزمان الثاني، ويكون الرجحان مبنيا عليه، والمبني على الشيء لا ينافيه.

سَلَّمنا أنه لا يتوجَّه حال الاستواء، فلم لا يتوجه حال الرجحان؟! قوله: «يكون تكليفا بالواجب»، قلنا: لا نسلم لأن التكليف بالواجب الذي هو محال أن يتقرر وجوب الشيء ثم يطرأ عليه التكليف بعد وجوبه، وهنا جاز وقوعهما معا.

قوله: «لا يكون تكليفا حالة الرجحان»، قلنا: لم لا يثبت حالة الرجحان، ويكون الرجحان[1] ناشئا عن التكليف، فكما صدق أن المعلول حالة وجوده ورجحانه حالة ثبوت العلة، ولم يناف ذلك كونه أثرا عنهما، فكذلك الرجحان مع التكليف.

سلَّمنا أنه لا يثبت حالة الرجحان، فلم لا يثبت حالة المرجوحية بأن يؤمر بتحصيل الرجحان في الزمان الثاني على ما تقدم تقريره في المساواة؟! وعلى التقادير كلها لا يلزم تكليف ما لا يطاق.

قوله[2]: **۞ لَا يَتَوَجَّهُ التَّكْلِيفُ حَالَةَ الاسْتِوَاءِ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُؤْمَرَ حَالَةَ الاسْتِوَاءِ بِأَنْ يُحَصِّلَ التَّرْجِيحَ فِي هَذِهِ الحَالَةِ الَّتِي هِيَ حَالَةُ الاسْتِوَاءِ فَيَكُونُ هَذَا جَمْعًا بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، أَوْ بِأَنْ يُحَصِّلَهُ فِي الحَالَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ هَذِهِ الحَالَةِ، لَكِنَّ حُصُولَهُ فِي الحَالَةِ الثَّانِيَةِ مَشْرُوطٌ بِحُصُولِهَا، وَحُصُولُهَا فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ مُحَالٌ، فَكَانَ إِيقَاعُ التَّرْجِيحِ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي عِنْدَ حُصُولِ الزَّمَانِ الثَّانِي فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ مَوْقُوفًا عَلَى مُحَالٍ ۞**

---

(1) ويكون الرجحان: ليس في (غ)
(2) راجع الأربعين (ص 226)

قلنا: ليس معنى تكليفه بإيقاع الفعل في الزمان الثاني تحصيل الزمان الثاني في الزمان الأول، بل معناه أنه ينشئ داعية في الزمان الثاني ويستجمع لكل ما لابد منه حتى يصير الفعل راجحا في الزمان الثاني، ولا يتأتي الزمان الثاني إلا مقارنا لرجحان الفعل رجحانا نشأ عن الاستجماع الناشئ عن التكليف، وليس في هذا شيء من المستحيلات[1] ، بل تكليف بأمر مقدور له.

قوله[2]: ﴿ التَّصَوُّرَاتُ غَيْرُ مُكْتَسَبَةٍ لِأَنَّهَا إِنْ كَانَتْ مَشْعُورًا بِهَا اسْتَحَالَ اكْتِسَابُهَا لِاسْتِحَالَةِ تَحْصِيلِ الحَاصِلِ، أَوْ غَيْرَ مَشْعُورٍ بِهَا اسْتَحَالَ اكْتِسَابُهَا لِاسْتِحَالَةِ طَلَبِ مَا لَا شُعُورَ بِهِ، وَإِنْ كَانَتْ مَشْعُورًا بِهَا مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ كَانَ الوَجْهُ المَشْعُورُ بِهِ مُغَايِرًا لِلْوَجْهِ الغَيْرِ المَشْعُورِ بِهِ، فَالمَشْعُورُ بِهِ يَمْتَنِعُ طَلَبُهُ لِكَوْنِهِ حَاصِلًا، وَغَيْرُ المَشْعُورِ بِهِ يَمْتَنِعُ طَلَبُهُ لِكَوْنِهِ مَغْفُولًا عَنْهُ ﴾

قلنا: نختار هذا القسم الثالث، ونفرق بين الوجهين في الحقيقة الواحدة مجهولا ومعلوما، وبين الحقيقتين مجهولة ومعلومة، فنقول: الوجهان في الحقيقة بينهما تلازم من جهة أنهما في حقيقة واحدة، فيكون الذهن قد شعر بالوجه المعلوم وبحصول الملازمة بينه وبين المجهول، وحصول العلم بالملازمة يبعثه على طلب اللازم عند حصول العلم بالملزوم، فتطلب النفس المجهولَ بهذا الطريق.

وأما الحقيقتان المتباينتان من كل وجه فلا تلازم بينهما حتى ينتقل الذهن من المعلوم إلى المجهول، كمن أخبر أن خلف هذا الجبل حيوانا غريبا فقد علم ذلك الحيوانَ من جهة أنه مذكورٌ بهذه الصفة، وعَلِمَ أن هذا الوجه يلزمه تفصيل يقطع بأنه مجهول له الآن، فيبعثه هذا الوجه المعلوم مع العلم بالملازمة على السعي في كشف تحصيل هذا الحيوان، ومن هذا الباب تحصيل العقل لسائر المكتسبات[3]،

(1) في (ت): المحالات.
(2) راجع الأربعين (ص 226)
(3) في (ت): الممكنات.

وأما القسمان الأولان فلا اكتساب فيهما بالضرورة.

قوله[1]: ﴿ وَإِذَا كَانَتِ التَّصَوُّرَاتُ غَيْرَ مُكْتَسَبَةٍ، فَتَكُونُ التَّصْدِيقَاتُ البَدِيهِيَّةُ غَيْرَ مُكْتَسَبَةٍ، وَتَكُونُ كُلُّ التَّصْدِيقَاتِ غَيْرَ مُكْتَسَبَةٍ لِأَنَّ التَّصْدِيقَاتِ غَيْرَ المُكْتَسَبَةِ لَا تَتَسَلْسَلُ وَلَا تَدُورُ، بَلْ لَابُدَّ مِنِ انْتِهَائِهَا إِلَى المُكْتَسَبِ الأَوَّلِ، وَالمُكْتَسَبُ الأَوَّلُ هُوَ البَدِيهِيَّاتُ، فَإِنْ كَانَتْ تَامَّةً فِي اسْتِلْزَامِ المُكْتَسَبِ لَزِمَ حُصُولُ المُكْتَسَبِ الأَوَّلِ، وَيَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهَا امْتِنَاعُ حُصُولِ المُكْتَسَبِ الأَوَّلِ لِأَنَّهُ لَا سَبَبَ لِلْمُكْتَسَبِ الأَوَّلِ إِلَّا تِلْكَ البَدِيهِيَّاتُ، فَيَكُونُ المُكْتَسَبُ الأَوَّلُ دَائِرًا مَعَهَا نَفْيًا وَإِثْبَاتًا، فَيَخْرُجُ المُكْتَسَبُ عَنْ أَنْ يَكُونَ بِاخْتِيَارِهِ، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنَ المَعْلُومَاتِ مُكْتَسَبًا؛ لِأَنَّ الكَلَامَ فِي الثَّانِي وَالثَّالِثِ كَمَا فِي الأَوَّلِ ﴾

قُلْنَا: نَخْتَارُ أَنَّ البديهيَّ غيرُ مستلزمٍ لأَوَّلِ المكتسبَاتِ ولا لشيْءٍ منها، بل المستلزَمُ هو البديهياتُ مع ترتيباتٍ خاصَّةٍ، بتقديم الموجبةِ مثلا وتأخير السّالبة في الشَّكْل الأَوَّل، وغير ذلك من شروط الإنتاج وتفاصيلِ التراتيب والاستنباطات مِنْ عكْسِ القضيَّة وعكْسِ نقيضها وغيرِ ذلك من تصرُّفاتِ العقل، فهذا النوعُ من التصرُّف إذا انْضَمَّ إلى البديهيات لزِمَ عن المجموعِ المكتسباتُ، فيَصْدُقُ أنها مكتسباتٌ اختياريَّةٌ بهذا الطريق، كما أنَّ فِعْلَ الإنسان بجارِحَته مُكتسَبٌ لِمَا قارنَهُ من الاختيارِ والمعرفةِ والتَّصرُّفِ، وإن كانت جوارِحُه ليست مخلوقةً له ولا مُكتسبةً.

قوله[2] في السادس: ﴿ وَرَدَ الأَمْرُ بِمَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى، فَإِنْ تَوَجَّهَ عَلَى عَارِفٍ لَزِمَ تَحْصِيلُ الحَاصِلِ، أَوْ غَيْرِ عَارِفٍ لَزِمَ تَوَجُّهُ أَمْرِ اللهِ تَعَالَى عَلَى مَنْ لَا يَعْرِفُ

---

(1) راجع الأربعين (ص 227)

(2) راجع الأربعين (ص 227)

اللهَ تعالى، وَالجَاهِلُ بِالذَّاتِ جَاهِلٌ بِالصِّفَاتِ، فَإِذًا هَذَا الأَمْرُ يَتَوَجَّهُ عَلَى شَخْصٍ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَعْرِفَ الأَمْرَ وَلَا الآمِرَ، فَيَلْزَمُ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ ﴿

قلنا: يتوجَّهُ على عارِفٍ بالله تعالى، قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ الأَمْرُ بتَحْصيل الحاصِلِ»، قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل يكون عارِفًا بالله تعالى على وَجْهِ الإجمالِ، ويَرِدُ الأَمْرُ بمعرفته على سبيل التَّفْصيل، فمُتَعَلَّقُ الأَمْرِ غيرُ ما هو حاصِلٌ، فلا يلزم تَحْصِيلُ الحاصلِ، أو نَلْتزِمُ أنَّه يَرِدُ على غير العارِف، لكن نقول: غَيْر عارِفٍ على وَجْهِ التفصيل، فتُطلَبُ منه المَعْرِفَةُ بالتفصيل، فلا يلْزَمُ تحصيلُ الحاصل.

★ ★ ★

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ وَالعِشْرُونَ
فِي أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ شَيْءٌ مِنَ العَدَمِ إِلَى الوُجُودِ إِلَّا بِقُدْرَتِهِ

قوله[1]: ﴿ عِلَّةُ صِحَّةِ المَقْدُورِيَّةِ هِيَ الإِمْكَانُ، وَالإِمْكَانُ حُكْمٌ مُشْتَرَكٌ فِيهِ بَيْنَ المُمْكِنَاتِ، فَيَكُونُ الحُكْمُ كَذَلِكَ، فَإِذًا كُلُّ المُمْكِنَاتِ مُشْتَرِكَةٌ فِي كَوْنِهَا يَصِحُّ أَنْ تَكُونَ مَقْدُورَةً لِلَّهِ تَعَالَى، وَالمُقْتَضِي لِكَوْنِهِ قَادِرًا عَلَى المَقْدُورِ هُوَ ذَاتُهُ، وَنِسْبَةُ الذَّاتِ إِلَى الكُلِّ عَلَى السَّوِيَّةِ، فَيَكُونُ قَادِرًا عَلَى الكُلِّ ﴾

قُلْنَا: عَلَيْهِ سؤالان:

- **أحدهما:** لا نسلِّمُ أن المقتضي لكونه قادرا على المقدورات ذاته، بل ذاته تعالى مستلزمة للقدرة، والقدرة مقتضية لكونه قادرًا على المقدورات، كما نقول: إنه عالم بعلم، وذاته مستلزمة[2] لعلمه، وكذلك سائر الصفات.

- **وثانيهما:** أنه لا يلزم من استواء النسبة عموم التعلق لجواز قيام المانع في البعض كما تقوله المعتزلة في أفعال الحيوان، بل لابد أن نقول: المعدومات في أنفسها مستوية حالة العدم لأنها نفيٌ محضٌ، والنفي المحض لا اختلاف فيه، فلو أضيف البعض لغير قدرة الله تعالى لكان لمانع من الإضافة إلى قدرة الله تعالى وإلا لزم الترجيح من غير مرجِّح، وذلك المانع حقيقة في نفسه، وكل حقيقة كيف كانت فنسبتها إلى كل حقائق مستوية كيف كانت نسبةٍ واحدة، فلو منع هذا المانع البعض لمنع الكلَّ، لكن منع الكل محالٌ لأن الله تعالى مؤثر في الجملة لأنا لا نعني بقولنا: «الله» عَزَّ وَجَلَّ إلا من هو خالِقنا ومُدَبِّرنا، وهو الذي خضعت له العقول ودل عليه المعقول والمنقول، وأما من ليس بمؤثر ألبتة فغير معتبر في الربوبية ألبتة، وحينئذ لا

---

(1) راجع الأربعين (ص 228)

(2) والقدرة...مستلزمة: ليس في (غ)

يمنع هذا المانع شيئا منها، فيُضافُ الجميعُ إلى قدرة الله تعالى وهو المطلوب.

قوله[1]: ﴿ الإِمْكَانُ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ فِي المُمْكِنَاتِ مُحْوِجَةٌ إِلَى المُؤَثِّرِ، فَإِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا تُحْوِجُ إِلَى مُؤَثِّرٍ مُعَيَّنٍ أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ، وَالثَّانِي مُحَالٌ لِأَنَّ مَا لَا يَكُونُ مُعَيَّنًا لَا يَكُونُ مَوْجُودًا، وَمَا لَا يَكُونُ مَوْجُودًا اسْتَحَالَ احْتِيَاجُ غَيْرِهِ إِلَيْهِ فِي الوُجُودِ، فَإِذًا الإِمْكَانُ يُحْوِجُ إِلَى مُؤَثِّرٍ مُعَيَّنٍ، وَلَا جَائِزَ أَنْ يَكُونَ المُعَيَّنُ مِنَ المُمْكِنَاتِ وَإِلَّا لَكَانَ إِمْكَانُ ذَلِكَ الشَّيْءِ يُحْوِجُهُ إِلَى نَفْسِهِ، وَحِينَئِذٍ يَكُونُ مُوجِدًا لِنَفْسِهِ، فَيَكُونُ وَاجِبًا عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ مُمْكِنًا، هَذَا خُلْفٌ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ وَاجِبَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ ﴾

قلنا: لِمَ لا يقال: إنّ الأثَرَ متوقف على نوع المؤثر دون شخصه؟ ويكون ذلك النوع موجودًا في ضمن شخص معيَّن، وخصوص ذلك الشخص يتوقف عليه وجود المحتاج إليه، لا أنه محتاج إليه لأن المعاني الكلية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات، كما نقول: «حصول الجسم في حيز بعد هذا الحيز يحصل بالحركة إلى ذلك الحيز، ويحصل بإعدام الله تعالى له من هذا الحيز وإيجاده له في ذلك الحيز»، وكما نقول: «الإحراق في الخشبة يتوقف على نوع النار في مجرى العادة، فأي فرد من أفراد النار وقع حصل مفهوم الإحراق، ولا يفتقر مفهوم الإحراق إلى نار معينة، بل الموقوف على المعين هو وجود مفهوم النار لا مفهوم الإحراق».

وبهذا يظهر بطلان قوله: «ما لا يكون معينا لا يكون موجودا في نفسه» لأنه حينئذ يكون موجودا في نفسه في ضمن الشخص الموجود.

وأورد هذا السؤال على نفسه، وأجاب عنه بأن المؤثر من حيث هو مؤثر مفهوم مشترك فيه بين ذات الماهيات المختلفة على هذا التقدير، فيلزم أن تكون المؤثِّرِيَّةُ لاحقًا من لواحق تلك الماهيات المختلفة، وكل ما كان كذلك افتقر إلى

(1) راجع الأربعين (ص 228)

المؤثر ويعود التقسيم الأول فيه، ولا ينقطع الافتقار إلا بالانتهاء إلى ذات معينة كما بيناه.

وجوابه أن المؤثرية نسبة وإضافة، والنِّسَبُ والإضافاتُ لا وجود لها في الأعيان، وما لا وجود له لا يفتقر إلى المؤثر. أو نقول: مؤثرية المؤثرية هي نفس المؤثرية لأن المؤثرية هي مخالفة بذاتها لسائر الماهيات، فجاز اختصاصها بأن مؤثريتها نفسها، وغيرُها من الحقائق مؤثريتُه غيرُه.

قوله[1] في الشُّبْهة الأولى: ﴿ **مَفْهُومُ كَوْنِ اللهِ تَعَالَى مَصْدَرَ «أ» غَيْرُ مَفْهُومِ أَنَّهُ مَصْدَرُ «ب» بِدَلِيلِ أَنَّهُ يَصِحُّ العِلْمُ بِأَحَدِهِمَا مَعَ الجَهْلِ بِالآخَرِ، فَهَذَانِ المَفْهُومَانِ إِمَّا أَنْ يَكُونَا دَاخِلَيْنِ فِي المَاهِيَّةِ فَيَلْزَمُ التَّرْكِيبُ، أَوْ خَارِجَيْنِ عَنِ المَاهِيَّةِ، وَكُلُّ مَا كَانَ خَارِجًا عَنِ المَاهِيَّةِ لَاحِقًا لَهَا غَيْرَ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ يَكُونُ مُمْكِنًا لِذَاتِهِ وَاجِبًا بِغَيْرِهِ، وَحِينَئِذٍ يَعُودُ التَّقْسِيمُ وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ، وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا دَاخِلًا وَالآخَرُ خَارِجًا فَيَلْزَمُ التَّرْكِيبُ** ﴾

قلنا: لم لا يجوز أن يكون هذان المفهومان من باب التأثير الذي هو نسبة وإضافة لا وجود لها في الأعيان؟ وما لا وجود له لا يقال فيه داخل ولا خارج عن الذات لأن هذا التقسيم فرع وجوده.

سلَّمنا أنه موجود في الخارج، لكن لم لا يجوز أن يكونا خارجين؟ وقوله: «كل ما كان خارجا عن الذات لاحقا لها كان ممكنا لذاته واجبا لغيره»، قلنا: لا نسلِّمُ لزومَ الإمكان، فلِمَ لا يجوز أن يكون الخارج عن الماهية واجبَ الوجود في ذاته يقْتَضِي لذاته وجودَه ولازميته لتلك الماهية، فلا يكون ممكنًا.

وكذلك يقول أهل الحق في صفات الله تعالى أنها لا تنفرد عن الذات، وأنها واجبة الوجود في ذاتها، والذات مع الصفات موجودات واجبات الوجود متلازمة

(1) راجع الأربعين (ص 229 ـ 230)

تلازما عقليًّا يستحيل انفكاكه، من غير إمكان في شيء منها.

سَلَّمنا أنه يلزم الإمكان، لكن لا نسلِّم التسلسل لأن المصدريةِ مخالفة لسائر الحقائق في ذاتها، فجاز أن تكون مصدرية الألف نفس مصدرية الألف، ومصدرية الألف غير الألف، فلا يلزم التسلسل والله أعلم.

قوله[1] في الشبهة الثالثة: ﴿ **العِلَّةُ لَابُدَّ وَأَنْ تَكُونَ مُلَائِمَةً لِلْمَعْلُولِ، وَالشَّيْءُ الوَاحِدُ بِالاعْتِبَارِ الوَاحِدِ لَوْ أَوْجَبَ شَيْئَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الوَاحِدُ بِالاعْتِبَارِ الوَاحِدِ مُلَائِمًا لِشَيْئَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، وَالمُلَائِمُ لِشَيْئَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ مُخْتَلِفٌ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الوَاحِدُ بِالاعْتِبَارِ الوَاحِدِ مُخَالِفًا لِنَفْسِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ** ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن المؤثر يجب أن يكون علة، بل يجب أن يكون فاعلا مختارًا، فبطل أصل هذا الكلام.

سلَّمنا أن المؤثر يجوز أن يكون علة، لكن لا نسلم أن الملائم للمختلفيْن مختلف لجواز أن تكون الملائمة راجعة إلى نسب مخصوصة، والإضافات عدمية لا وجود لها في الخارج، ولا توجب تعددا ولا اختلافا في معروضاتها[2] لأن الواحد يلائم أن يكون نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة إلى ما لا يتناهى من هذا الباب، فقد لائم الواحد في نفسه أمورًا متخالفة[3] لا نهاية لها مع استحالة تعدد الواحد في نفسه فضلا عن اختلافه.

ثم ينتقض ما ذكرتموه بأن العلم واحد في نفسه، وهو يوجب العالمية والمعلومية، وهما مختلفان مع اتحاد العلم في نفسه وعدم اختلافه، وكذلك الإرادة توجب الإرادية والمريدية، والسمع يوجب السَّمَاعِيَّة والمسموعية، وهي أمور مختلفة في ذواتها مع أن هذه المفهومات بسيطة في الخارج لا تركب فيها.

---

(1) الأربعين (ص 230)

(2) في (ت): معروضها.

(3) في (ع): مختلفة.

فإن قلتم: الاعتبار في العلم وغيره من النظائر مختلف، فإن اعتبار كونه صفةً لمحله وهو العالمية غير اعتبار كونه متعلقا بمعلومه وهو المعلومية، ونحن إنما نتكلم في الشيء الواحد بالاعتبار الواحد.

قلنا: لم لا يجوز أن تصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات مختلفة من هذه النسبة، كما نقول في مركز الدائرة: إن مسامتته لكل نقطة من نقط المحيط غير مسامتته للنقطة الأخرى، مع أن المركز نقطة في نفسه لا تعدد فيه ولا اختلاف.

قوله[1] في الشبهة الرابعة: ﴿ **لَمَّا شَاهَدْنَا تَأْثِيرَ النَّارِ وَهُوَ التَّسْخِينُ، وَتَأْثِيرَ المَاءِ وَهُوَ التَّبْرِيدُ، اسْتَدْلَلْنَا بِهَذَيْنِ الأَمْرَيْنِ عَلَى أَنَّ طَبِيعَةَ المَاءِ مُخَالِفَةٌ لِطَبِيعَةِ النَّارِ، وَإِذَا كَانَ اخْتِلَافُ الأَثَرِ دَالًّا عَلَى اخْتِلَافِ المُؤَثِّرِ فَبِأَنْ يَدُلَّ عَلَى تَعَدُّدِ المُؤَثِّرِ أَوْلَى** ﴾

قلنا: لا نسلم أوَّلًا أنّ الماء والنار مؤثران في التسخين والتبريد، بل المؤثر فيهما قدرة الله تعالى وهي واحدة.

قوله[2] في الجواب عن الثاني: ﴿ **إِنَّ نَقِيضَ أَنَّهُ صَدَرَ عَنْهُ الأَلِفُ أَنَّهُ مَا صَدَرَ عَنْهُ الأَلِفُ، لَا أَنَّهُ صَدَرَ عَنْهُ مَا لَيْسَ بِأَلِفٍ، وَالفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ** ﴾

قلنا: إذا صدر عنه ما ليس بالألف فقد صدر عنه شيء يصدق عليه أنه ليس ألفا، وما ليس بألف نقيض الألف، فقد صدر عنه شيء ما يستلزم نقيض الألف، فيلزم أن يجتمع الألف ونقيضه في الزمان الواحد.

وبهذا الطريق قيل: العرَضُ يستحيل قيامه بالجوهر لأن الجوهر يصدق عليه أنه ليس بعرض، وقولنا: «ليس بعرض» نقيض العرَض، فلو صدق: «العرض في الجوهر» لصدق: «العرَضُ وعدَمُ العرَضِ»، وهو جمع بين النقيضين.

---

(1) الأربعين (ص 230)

(2) الأربعين (ص 230) ومن قوله: قلنا لا نسلم أولا... إلى هنا ليس في (غ)

وكذلك نقول: «العرَضُ مستلزم لنقيض الجوهر»؛ لأنه يصدق عليه أنه ليس بجوهر، فلو استلزم الجوهرَ كان مستلزما للجمع بين النقيضين، فكان يلزم أن يكون العرض محالا، لكن العرَض واقع بالضرورة.

والجواب عن هذه الشكوك بعد الإحاطة بدقتها واستطرافها أن الوجود والعدم والسلب والإيجاب لا يكونان نقيضين إلا بشروط ثمانية محرَّرة في علم المنطق، أحدها اتحادُ الإضافة وهو منفي[1] هاهنا، فإن سلب الجوهر إنما استلزمه العرض من جهة أنه ليس هو في ذاته[2]، فهو مضاف إليه باعتبار أنه ليس هو هو، وهذا السلب إنما يناقض كون العرض هو نفس الجوهر حتى تتحد الإضافة، أما كون العرض صفة للجوهر فليس نقيضا لذلك السلب، بل نقيض لقولنا: «ليس صفة للجوهر»، فإذا[3] تعددت الإضافة[4] في الحمل والوضع لا يكون السلب نقيض الثبوت، كما يصدق على زيد أنه أبو عمرو وليس أبا خالد فتجتمع فيه الأبوة وسلبها، وليسا نقيضين لتعدد الإضافات، فبهذا التقرير يصح جواب الإمام فخر الدين رحمه الله.

قوله[5] في جواب الشبهة الثالثة: ﴿ **المُلَائِمَةُ غَيْرُ مُلَخَّصَةِ المَعْنَى، فَإِنْ أَرَدْتُمْ بِهَا كَوْنَ العِلَّةِ مُمَاثِلَةً لِلْمَعْلُولِ فَهُوَ خَطَأٌ لِأَنَّهَا مُبَايِنَةٌ لَهُ لِأَنَّهَا غَيْرُ مُحْتَاجَةٍ وَهُوَ مُحْتَاجٌ، وَإِنْ كَانَ المُرَادُ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَابُدَّ مِنْ بَيَانِهِ** ﴾

قلنا: الملائمة أمر معقول، وتقريره أنا نقول: العِلْمُ يلائِمُ العالمِيَّة لاشتراكهما في خصوص ذاتي وهو معنى الكشف المفهوم عند سماع اللفظ الدال على العلم والعالمية، فهذا هو الملائمة بين العلم والعالمية، ولذلك كان العلم علة للعالمية.

وكذلك الحركة والمتحركية بينهما ملائمة وهو مفهوم النقلة من حيِّز إلى حيِّز

---

(1) في (غ): منتف.
(2) في (غ): نفسه.
(3) في (غ): فمتى.
(4) في (غ): الإضافات.
(5) راجع الأربعين (ص 230 ـ 231)

آخر، فإنا نفهم هذا المعنى عند سماع الحركة وعند سماع المتحركية بمعنى أن الحركة صيرت الجسم متحركًا، أي صيرته منتقلا، والحركة معناها النقلة، فقد اشتركا في خصوصية ذاتية، وكذلك سائر المعاني مع أحكامها في محالها.

ولذلك استحال أن يكون الله تعالى علة موجبة بالذات لأنه يلزم مشاركته للمحدثات[1] التي هي معلولة في خصوصية ذاتية، لكن الخلق وجملة خواصهم يجوز عليهم التغير والفناء، فيلزم أن يجوز على تلك الخاصية في ذات واجب الوجود سبحانه وتعالى ما جاز عليها في خلقه، لكن الله تعالى واجب الوجود على الإطلاق في ذاته وصفاته وجملة خواصه، فوجب أن لا يكون موجبًا بالذات، بل كان فاعلا مختارًا، وهذه القاعدة هي من أقوى دليل على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون موجبًا بالذات فلتَتَنَبَّه لها.

قوله[2]: ﴿ **الَّذِي عَرَفْنَا بِهِ أَنَّ طَبِيعَةَ المَاءِ تُخَالِفُ طَبِيعَةَ النَّارِ لَيْسَ هُوَ مُجَرَّدَ اخْتِلَافِ الأَثَرَيْنِ، بَلْ لَمَّا رَأَيْنَا المَاءَ حَاصِلًا بِدُونِ التَّسْخِينِ وَالنَّارَ حَاصِلَةً بِدُونِ التَّبْرِيدِ عَلِمْنَا بِهَذَا اخْتِلَافَ طَبِيعَتَيْهِمَا، فَالحَاصِلُ أَنَّ المُعَرِّفَ لِاخْتِلَافِ الطَّبِيعَتَيْنِ هُوَ تَخَلُّفُ الآثَارِ، لَا اخْتِلَافُهُمَا** ﴾

قلنا: جاز أن تكون طبيعتاهما واحدة، ويكون تخلف الآثار بالفاعل المختار، كما نقول: الصوف والقطن طبيعتاهما واحدة، والنار تشتعل في القطن ولا تشتعل في الصوف مع اشتراكهما في الحر واليبس، بل الصوف أشد حرًّا ويُبْسًا، فملائمته لاشتعال النار أولى مع أنه لا يشتعل ألبتّة، ونظائره كثيرة في العالَم.

قوله[3] في الاستدلال على الثنوية بأن: ﴿ **مَنْ قَالَ: أَخْطَأْتُ، فَقَائِلُ هَذَا القَوْلِ إِنْ كَانَ هُوَ النُّورَ وَكَانَ صَادِقًا فَالنُّورُ قَدْ فَعَلَ الشَّرَّ، وَإِنْ كَانَ كَذِبًا**

(1) في (غ): للحوادث

(2) راجع الأربعين (ص 231)

(3) راجع الأربعين (ص 231)

وَالكَذِبُ شَرٌّ فَالنُّورُ قَدْ فَعَلَ الشَّرَّ، وَإِنْ كَانَ قَائِلُهُ الظُّلْمَةَ وَهُوَ صِدْقٌ وَالصِّدْقُ خَيْرٌ فَالظُّلْمَةُ قَدْ فَعَلَتِ الخَيْرَ، وَإِنْ كَانَ كَذِبًا فَالظُّلْمَةُ مَا فَعَلَتِ الخَطَأَ، وَتَرْكُ الخَطَإِ خَيْرٌ، فَالظُّلْمَةُ فَعَلَتِ الخَيْرَ ﴾

قلنا: عليه أسئلة:

ـ أحدها: أن الفاعل هو النور والظلمة على مذهبهم، ومحَالُّ الأفعال غير الأفعال، وأفعال هذين الفاعلين تعتور على هذه المحالِّ التي هي أشخاص العالم، فجاز أن تكون الظلمة فعلت الشر في هذا المحل القابل، ثم فعل النور الاعتراف به بعد أن كان هذا القول صدقًا، فلا يلزم أن النور فعل الشر.

ـ وثانيها: جاز أن يكون في هذا المحل القابل متحيزان، أحدهما فاعل الخير، والآخر فاعل الشر، والمجموع يسمى «أنا»، وتقول: «أنا» كما تقول: النفس ذات الجواهر الكثيرة، والإنسان يعبر عن نفسه بـ«أنا».

ـ وثالثها: نلتزم أن هذا القول كذب، قوله: «تكون الظلمة ما فعلت الخطأ، وترك الخطأ خير»، قلنا: لا نسلم أنه ما فعل الخطأ لجواز أن يكون هذا اللفظ كذبا باعتبار عدم الاعتقاد، لا باعتبار عدم مطابقة اللفظ لمدلوله في الخارج، كقول المنافقين: ﴿ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ١]، فكذَّبهم الله تعالى في ذلك مع مطابقة لفظهم لمدلوله في نفس الأمر.

ـ ورابعها: سلمنا كذب اللفظ باعتبار عدم مطابقته لما في نفس الأمر، لكن لا نسلم أن ترك الخطأ خيرٌ، فإنَّ الخير والشر ضدان، والعدم نقيض، ولا يلزم من صدق النقيض صدق الضد لأن قبل وجود العالم نقيض العالَم واقع وضده ليس بواقع، فالنقيض أعم من الضد عموما مطلقا، والضد أخص من النقيض خصوصًا مطلقا، فلا يلزم من عدم الشر فعل الخير.

قوله[1]: ﴿النَّارِيَّةُ وَالمَائِيَّةُ إِنَّمَا يَتَنَافَيَانِ بِوَاسِطَةِ مَا بَيْنَ أَثَرَيْهِمَا مِنَ التَّنَافِي﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ، فإنّ الناريّة هي جَوْهَرٌ قامَ به الحرارةُ، واليبوسة والمائية جوهر قام به البرودة والرطوبة، فهذا المجموع مباينٌ لذلك المجموع بذاته مِنْ جهة أنّ الحَرَّ واليبس مضادٌّ للبَرْدِ والرطوبة، سواء وقعت آثارُ هذين القسمين في الخارج أو لم تَقَعْ، فعَلِمْنا أنّ المضادَّةَ كما وقعت بين الآثار فقد وقعت بين المؤثّرَيْنِ في ذاتيْهما، ووقع التضاد بين الآثار تبَعًا لوقوعه في ذات المؤثّرات.

★ ★ ★

(1) الأربعين (ص 232)

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ وَالعِشْرُونَ
فِي بَيَانِ أَنَّهُ تَعَالَى مُرِيدٌ لِجَمِيعِ الكَائِنَاتِ

قوله[1] الحجة الثانية: ﴿ إِنَّهُ تَعَالَى عَلِمَ مِنْ أَبِي جَهْلٍ عَدَمَ الإِيمَانِ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ العِلْمَ بِعَدَمِ الإِيمَانِ مُضَادٌّ لِوُجُودِ الإِيمَانِ، وَعِنْدَ قِيَامِ أَحَدِ الضِّدَّيْنِ يَكُونُ الضِّدُّ الثَّانِي مُمْتَنِعَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ، فَإِذًا إِيمَانُ أَبِي جَهْلٍ مُمْتَنِعُ الحُصُولِ مَعَ ذَلِكَ العِلْمِ، وَكُلُّ المَعْلُومَاتِ مَعْلُومٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَاللهُ تَعَالَى لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِامْتِنَاعِ وُجُودِ هَذَا الإِيمَانِ، فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُرِيدًا لِوُجُودِهِ ﴾

قلنا: هذا يتم على قواعد أهلِ الحقِّ أنّ إرادةَ الله تعالى واجبةُ التعلُّقِ بكلِّ ممكنٍ، ممتنعةُ التعلُّقِ بكلِّ واجبٍ ومُستحيلٍ، أمّا على مذهب المعتزلة الذين يُسَوُّون بين الإرادة القديمة والحادثة في عدمِ النفوذ، بل كلاهما يجوز أن تتعلَّقَ بمرادٍ وتَمْنَع منه الموانعُ، فيقولون: تعلُّقُ العلم بعدم الإيمان مانع من حصول المراد، لا أن تعلق الإرادة منتف، فلا يتم هذا الكلام إلا ببيان وجوب نفوذ الإرادة القديمة ووقوع متعلَّقها حيث تعلقت، لكن هذا هو أول المسئلة.

قوله[2] في الشبهة الرابعة: ﴿ الرِّضَا بِقَضَاءِ اللهِ تَعَالَى وَاجِبٌ بِالإِجْمَاعِ، فَلَوْ كَانَ الكُفْرُ بِقَضَاءِ اللهِ لَوَجَبَ الرِّضَا بِالكُفْرِ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ لِأَنَّ الرِّضَا بِالكُفْرِ كُفْرٌ ﴾

قلنا: هذه مغلطة، فإن الكفر مقضيٌّ لا قضاء، والذي يجب الرضا به هو القضاء، أما المقضي فلا، ولذلك لا نوجب الرضا بالمؤلمات، بل إذا أصاب الإنسان ألم في جسمه أو عرضه لا يطالبه الشرع بطيب نفسه به، بل بقضاء الله تعالى به.

---

(1) الأربعين (ص 235)

(2) الأربعين (ص 236)

ومثال ذلك إذا دخل الطبيب على المريض فوصف له دواء مُرًّا، فإنَّ طريق أدبه مع الطبيب أن يطيب نفسه بوصفه، وليس من أدبه معه أن يستطيب مرارة دوائه، وكذلك يجب أن يعامل العباد ربَّهُمْ جلَّ وعلا بأن يستطيبوا قضاءَهُ وإن تألَّمُوا بمَقْضِيِّه.

قوله[1] في الشبهة الخامسة: ﴿ لَوْ أَرَادَ اللهُ تَعَالَى الكُفْرَ مِنَ الكَافِرِ لَكَانَ تَكْلِيفُهُ بِالإِيمَانِ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ، وَلَيْسَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ لِأَنَّ الإِنْسَانَ يَجِدُ مِنْ نَفْسِهِ التَّمَكُّنَ مِنَ الإِيمَانِ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ﴾ [النساء: 39]، وَقَوْلِهِ: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: 49] ﴾

قلنا: لا نُسَلِم أنّ إرادة عدم الإيمان تصيّرُ الإيمان غيرَ مُطاقٍ، وتحريره أن ما لا يطاق راجع إلى معنى الممتنع، والمستحيل من العبد:

- قد يستحيل عقلًا وإن أمكن عادةً، نحو تعلق صفات الله تعالى بعدم الفعل من علمه وإرادته وخبره، ولو سئل أهل العادة كافة عن فعل العبد كالصلاة مثلا لقالوا: يمكنهُ أن يصلي مثلا.

- وممتنع عادة وإن كان ممكنا عقلا كالطيران في الهواء، فإن أهل العادة يقضون بامتناعه والعقل يقضي بجوازه وإمكانه.

- وممتنع عقلا وعادة كالجمع بين السواد والبياض، فإن العقلاء تحيله والعادة أيضا.

فهذه ثلاثة أقسام، وتكليف ما لا يطاق إنما هو في القسمين الأخيرين، أما ما امتنع من جهة العقل فاتفق الناس على وقوعه لاتفاقهم على عموم التكليف، وعلى أن أكثر أهل الأرض لا يؤمنون، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: 103]، فليست الاستحالة بهذا التفسير مانعة من التكليف إجماعًا، وما

(1) الأربعين (ص 236)

نحن فيه إنما هو من القسم الأول دون القسمين الآخرين، فبطلت النكتة من أصلها.

قوله[1] في الجواب عن الرابع: ﴿ **القَضَاءُ صِفَةُ اللهِ تَعَالَى، ونحن راضون بقضاء الله تعالى** ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنّ القضاء صفة الله تعالى، بل صفة الله تعالى إرادتُه، والقضاءُ الذي يجب الرِّضَا به إنما هو تعلُّقُهَا، والتعلُّقُ مِن توابع الصِّفَةِ وليست صفةً.

ويزيده وضوحا أن الرِّضَى والكراهة إنما يدخلان فيما هو جائز الوجود، وأما المستحيل والواجب فلا، ولذلك أيضا أن الإرادة لا تتعلق إلا بالممكنات، والرضا والكراهة من باب الإرادة.

إذا تقرر أن الرِّضَى والكراهة إنما يدخلان في الممكنات فنقول: صفات الله تعالى يستحيل أن يكون شيء منها ممكنًا، بل الممكن تعلقها بالخير والشرِّ، فإذا وقع أحدهما بدلا عن الآخر أمكن تعلق الرضا بذلك المتعلَّق وأمكن أن لا يتعلق، فعَلِمْنَا أن القضاء الذي يجب الرضا به ليس صفة الله.

قوله[2] في الجواب عن السادس: ﴿ **الرِّضَا وَالمَحَبَّةُ تَرْكُ الاعْتِرَاضِ، وَالكُفْرُ وَالمَعَاصِي وَإِنْ كَانَتْ بِإِرَادَةِ اللهِ تَعَالَى لَكِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَبَّةِ اللهِ وَلَا بِرِضَاهُ** ﴾

قلنا: ليس الرِّضَا عبارةً عن ترك الاعتراض، بل عن معنى يلزمه ترك الاعتراض، وفي المحدَثات الرِّضا عبارة عن مَيْل النفس إلى المرضي به، وأما في حق الله تعالى فهذه الحقيقة عليه مستحيلة، فتعيَّنَ العدول عنها إلى مجازها كما فعل ذلك في الرحمة والسخط والغضب، فيستعمل في حقه مجازا في الشريعة كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: 7]، أي: لا يشرعه لهم دينًا، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]، أي: شرعته لكم دينا.

---

(1) الأربعين (ص 236)
(2) الأربعين (ص 236)

وجه العلاقة في هذا المجاز أن من مالت نفسه إلى شيء يلزمه في العادة الإذن في فعله، بل الأمر به، فلما كان من لوازم هذه الحقيقة الإذن في الأمر تجوز عنها إليهما، ويتجوز به أيضا إلى الإحسان كقوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: 119]، أي أحسن إليهم وعاملهم معاملة الراضي لأن الإحسان إلى الشخص لازم للميل إليه، ويستعمل الرضا مجازًا فيه لهذه العلاقة.

* * *

المَسْأَلَةُ الخَامِسَةُ وَالعِشْرُونَ
فِي أَنَّ الحُسْنَ وَالقُبْحَ يَثْبُتَانِ بِالشَّرْعِ

قوله[1] في الحجة الأولى: ﴿ أَفْعَالُ العِبَادِ إِمَّا اضْطِرَارِيَّةٌ وَإِمَّا اتِّفَاقِيَّةٌ، وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَالقَوْلُ بِالحُسْنِ وَالقُبْحِ العَقْلِيَّيْنِ بَاطِلٌ.

بَيَانُ المُقَدِّمَةِ الأُولَى أَنَّ صُدُورَ الفِعْلِ عِنْدَ حُصُولِ القُدْرَةِ وَالدَّاعِي إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا أَوْ لَا يَكُونَ، فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا كَانَ الفِعْلُ اضْطِرَارِيًّا لِأَنَّ حُصُولَ القُدْرَةِ وَالدَّاعِي لَيْسَ مِنَ العَبْدِ وَإِلَّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ، وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ فَعِنْدَ حُصُولِهِمَا يَكُونُ الفِعْلُ وَاجِبًا، وَعِنْدَمَا لَا يَكُونَانِ حَاصِلَيْنِ يَكُونُ الفِعْلُ مُمْتَنِعًا، فَكَانَ الاضْطِرَارُ لَازِمًا لَا مَحَالَةَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ حُصُولُ الفِعْلِ عِنْدَ حُصُولِهِمَا وَاجِبًا فَإِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ رُجْحَانُ الفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ عَلَى مُرَجِّحٍ أَوْ لَا يَتَوَقَّفُ، فَإِنْ تَوَقَّفَ كَانَ حُصُولُ الفِعْلِ عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ المُرَجِّحِ وَاجِبًا وَإِلَّا عَادَ الكَلَامُ الأَوَّلُ وَلَزِمَ التَّسَلْسُلُ، وَإِذَا كَانَ وَاجِبًا عَادَ القَوْلُ بِأَنَّ حُصُولَ الفِعْلِ عِنْدَ حُصُولِ القُدْرَةِ وَالدَّاعِي اضْطِرَارِيٌّ، وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفِ الرُّجْحَانُ عَلَى مُرَجِّحٍ كَانَ الفِعْلُ اتِّفَاقِيًّا، وَإِذَا كَانَ الفِعْلُ إِمَّا اضْطِرَارِيًّا وَإِمَّا اتِّفَاقِيًّا بَطَلَ الحُسْنُ وَالقُبْحُ العَقْلِيَّانِ ﴾

قلنا: نحن نسَلِّمُ وجودَ الفِعْلِ عند حصول القدرة والدّاعي بناءً على أنَّ كُلَّ مُؤَثِّرٍ إذا كان مستجمعًا لكل ما لابُدَّ له منه في التأثير وجَب أثرُه، كان فاعلا مختارًا أو موجبًا بالذات، فإن أُريد بالاضطرار هذا القدر فلا نسلِّم عدم الحسن والقبح على

(1) الأربعين (ص 238)

هذا التقدير، بل كلُّ فاعل مختار لابد له من هذا القدر[1] قبل صدور أثره عنه، وإن أريد بالاضطرار أن الفاعل يكون كالآلة كالمكتوف يُدخَل به إلى بيتٍ محمولا فهذا ينافي الحسن والقبح، لكن لا نسلم لزومه عن القدرة والداعية، ولا يلزم من عدم الاضطرار بهذا التفسير لزوم الاتفاق[2] لجواز ارتفاع هذين القسمين وثبوت ما ذكرناه من أحد[3] قسمي الاضطرار.

وأما قوله: «القُدْرَةُ وَالدَّاعِي لَيْسَا مِنَ العَبْدِ وَإِلَّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ»، قلنا لا نسلم لزوم التسلسل على تقدير عدم اختصاصها بغير العبد لجواز أن يكون البعض مختصا بغير العبد والبعض مختصا بالعبد، ويكون الانتهاء إلى مرجح من قبل العبد، أو نقول: المجموع مختص بالعبد[4] لكن ينتهي الحال إلى تخصيص ينشأ عن الإرادة، والإرادة وإن جاز تعلقها بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فإنها تتعلق بأحدهما من غير مرجّح لأن هذا هو شأن الإرادة أن ترجح أحد الجائزين على الآخر لذاتها، وما بالذات لا يُسئل عن تعليله، بل يجب الانتهاء إليه.

سَلَّمنا أن عند حصول القدرة والداعي يكون الفعل جائزا ولا يتوقف وقوعه على مرجح ينضاف إلى الحاصل من المرجحات، لكن اللازم على هذا التقدير حصول الفعل بالمرجح الحاصل مع جواز أن لا يحصل به، فيلزم الاتفاق في ترجيح المرجّح، لا في نفس الفعل. أو نقول: يجب الانتهاء إلى مرجح يقع اتفاقا قطعا للتسلسل، ويكون الفعل بالمرجح لا اتفاقيا، فيلزم أن يكون بعض الأفعال اتفاقيا وهو ذلك المرجح الذي وجب الانتهاء إليه، وبعضها ليس اتفاقيا، فيلزم عدم الحسن والقبح العقليين في ذلك البعض الاتفاقي دون غيره، فتكون الدعوى عامة والدليل خاصا فلا تُسمَع، كمن قال: «كل حيوان يحرم أكلُه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ [البقرة: 173]»، فإن هذا الدليل لا يفيد هذه الدعوى.

---

(1) في (ل): التقدير.
(2) في (غ): الافتقار
(3) أحد: ليست في (غ) و (ل)
(4) ويكون الانتهاء...بالعبد: ليس في (ت)

قوله[1]: ﴿ فَإِنْ قِيلَ: هَذَا الكَلَامُ بِتَمَامِهِ قَائِمٌ فِي الغَائِبِ، فَيَنْبَغِي أَن لَا يَصْدُرَ مِنَ اللهِ تَعَالَى فِعْلٌ حَسَنٌ وَلَا قَبِيحٌ ﴾

ثُمَّ قَالَ: ﴿ قَدْ ذَكَرْنَا فِي مَسْأَلَةِ خَلْقِ الأَفْعَالِ أَنَّ صُدُورَ الفِعْلِ عَنِ القَادِرِ يَتَوَقَّفُ عَلَى المُرَجِّحِ، وَذَلِكَ المُرَجِّحُ هُوَ الإِرَادَةُ، وَالإِرَادَةُ فِي حَقِّ العَبْدِ مُحْدَثَةٌ فَافْتَقَرَتْ إِلَى الخَالِقِ المُوجِدِ فَكَانَ هَذَا المَعْنَى لَازِمًا فِي حَقِّ العَبْدِ، بِخِلَافِ البَارِئِ تَعَالَى فَإِنَّ إِرَادَتَهُ قَدِيمَةٌ مُسْتَغْنِيَةٌ عَنِ المُؤَثِّرِ، فَلَمْ يَلْزَمِ الجَبْرُ ﴾

قلنا: إذا كان الجبر مفسَّرا بوجود الفعل عند تمام[2] المرجِّح ومفهوم الوجوب لا يختلف كان المرجح قديما أو محدثا أو بعضه كذلك، فلا معنى لفرق الحدوث والقِدَم، بل إرادة العبد إما أن تتعلق بفعله كما تقول المعتزلة، أو من خلق الله تعالى كما تقول الأشعرية، وعلى التقديرين فيجب الفعل عند حصولها، وإرادة الله تعالى يجب الفعل أيضا عند تعلقها، فقد اشتركا في مفهوم الوجوب عند كمال المرجِّح، وهو الذي فسرتموه بالجبر، فعلمنا أن فارق الحدوث والقدم لا ينفي الجبر بهذا التفسير.

* * *

(1) الأربعين (ص 238)

(2) في (غ): قيام

المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ وَالعِشْرُونَ

فِي أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ أَفْعَالُهُ وَأَحْكَامُهُ مُعَلَّلَةً بِعِلَّةٍ أَلْبَتَّةَ

قوله[1] في الحجة الأولى: ﴿ مَنْ فَعَلَ فِعْلًا لِأَجْلِ تَحْصِيلِ مَصْلَحَةٍ أَوْ دَفْعِ مَفْسَدَةٍ فَإِنْ كَانَ تَحْصِيلُهَا أَوْلَى مِنْ عَدَمِ تَحْصِيلِهَا كَانَ قَدِ اسْتَفَادَ بِذَلِكَ الفِعْلِ تَحْصِيلَ تِلْكَ الأَوْلَوِيَّةِ، وَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ نَاقِصًا بِذَاتِهِ مُسْتَكْمَلًا بِغَيْرِهِ، وَهُوَ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ، وَإِنْ كَانَ تَحْصِيلُهَا وَعَدَمُ تَحْصِيلِهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ سِيَّيْنِ فَمَعَ الاسْتِوَاءِ لَا يَحْصُلُ الرُّجْحَانُ، فَامْتَنَعَ التَّرْجِيحُ ﴾

ثُمَّ قَالَ: ﴿ لَا يُقَالُ: حُصُولُهَا وَلَا حُصُولُهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ سَوَاءٌ، وَلَكِنَّ حُصُولَهَا أَوْلَى لِلْعَبْدِ مِنْ عَدَمِ حُصُولِهَا ﴾

ثُمَّ قَالَ: ﴿ مَصْلَحَةُ العَبْدِ وَعَدَمُهَا إِمَّا أَنْ يَسْتَوِيَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ أَوْ لَا، فَيَلْزَمُ التَّقْسِيمُ المَذْكُورُ ﴾

قُلْنَا: نَدَّعِي الاسْتِوَاءَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي تَحْصِيلِ المَصَالِحِ لِلْعِبَادِ وَعَدَمِ تَحْصِيلِهَا[2]، قَوْلُهُ: «مَعَ الاسْتِوَاءِ لَا يَحْصُلُ الرُّجْحَانُ فَيَمْتَنِعُ التَّرْجِيحُ»، قُلْنَا: إِنْ أُرِيدَ بِالرُّجْحَانِ الرُّجْحَانُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِهِ بِمَعْنَى اسْتِكْمَالِهَا وَتَحْصِيلِ المَصْلَحَةِ فَلَا شَكَّ أَنَّهُ مُحَالٌ مَعَ فَرْضِ الاسْتِوَاءِ.

---

(1) راجع الأربعين (ص 240)

(2) قال القرافي عند قول الإمام الرازي في المحصول: «الفاعِلُ لِلْغَرَضِ مُسْتَكْمِلٌ بِذَلِكَ الغَرَضِ نَاقِصٌ بِدُونِه»: قلنا: لا نُسَلِّمُ لأنَّ الغرَضَ قد يكون مما له أنْ يفْعَلَهُ ولهُ أن لا يفْعَله، والأمران على السواء، ويكون المرجِّحُ لأحد الأمرين على الآخر الإرادةَ؛ لأنها صفةٌ شأنُهَا الترجيحُ لأحد المتساويين على الآخر لذاتها، من غير احتياج لمرجِّح آخر، فاللهُ تعالى له أن يفْعَلَ لمرجِّح ولا لمرجِّح، وإرادتُه الأزليةُ تُرَجِّحُ أحدهما على الآخر لا لمرجِّح. وإنما يلزم النقص إذا كان ذلك يرجع إلى صِفَةٍ ذاتية أو معنوية قائمة به تعالى، وأمَّا ما هو من قبيل الأفعال وعِلَلِها وما يُبْنَى عليه فذلك كله من قبيل الجائزات عندنا وجودًا وعدمًا. (نفائس الأصول في شرح المحصول، ج7/ص3221)

وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ رُجْحَانُ الفِعْلِ فِي ذَاتِهِ فَلَا نُسَلِّمُ اسْتِحَالَةَ حُصُولِ رُجْحَانِ الفِعْلِ عَلَى عَدَمِهِ عَلَى تَقْدِيرِ اسْتِوَائِهِمَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى كَمَالِ ذَاتِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وتعالى؛ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ العَالَمَ وَرَجَّحَ وجودَهُ على عَدَمِهِ مَعَ اسْتِوَاءِ وُجُودِهِ وَعَدَمِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كَمَالِ ذَاتِهِ، فَلِمَ لَا يَكُونُ تَعْلِيلُ الأَحْكَامِ وَالأَفْعَالِ بِالعِلَلِ المَصْلَحِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ التَّفَضُّلِ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وتَعَالَى، كَخَلْقِ العَالَمِ مَعَ اسْتِوَاءِ وُجُودِهِ وَعَدَمِهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِهِ، أَوْ كَتَخْصِيصِهِ بِالزَّمَانِ المُعَيَّنِ دُونَ مَا قَبْلَهُ وَدُونَ مَا بَعْدَهُ، أَوْ كَتَخْصِيصِ كُلِّ شَخْصٍ بِزَمَانِهِ وَمَكَانِهِ وَصِفَاتِهِ المُعَيَّنَةِ مَعَ جَوَازِ غَيْرِ جَمِيعِ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَاسْتِوَاءِ الجَمِيعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى.

قوله[1]: ﴿ **لَوْ كَانَتْ مُوجِدِيَّتُهُ تَعَالَى مُعَلَّلَةً بِعِلَّةٍ لَكَانَتْ تِلْكَ العِلَّةُ إِمَّا قَدِيمَةً فَيَلْزَمُ قِدَمُ الفِعْلِ، أَوْ مُحْدَثَةً فَيَفْتَقِرُ كَوْنُهُ تَعَالَى مُوجِدًا لِتِلْكَ العِلَّةِ إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ، وَهَذَا هُوَ المُرَادُ مِنْ قَوْلِ المَشَايِخِ: «عِلَّةُ كُلِّ شَيْءٍ صُنْعُهُ، وَلَا عِلَّةَ لِصُنْعِهِ** ﴾

قلنا: نسلِّمُ أنَّ العلَّةَ قديمةٌ، ونمْنَعُ لزومَ قِدَمِ الفِعْلِ؛ لأن هذه العلَّةَ ليست مُوجِبَةً بالذاتِ ولا مُحَصِّلَةً لوجودِ الفِعْلِ، بل الله تعالى يَفْعَلُ الأفعال لاستلزامها لمصالح العباد، لا أنّ تلك المصلحة هي الموجِدَة للأفعال، فلا يلزم من قِدَمها قِدَمُ الأفعال.

سلّمنا أنها ليست قديمة، لكن لم لا يجوز أن تكون محدثة؟! وهو الحق؛ فإن المصالح إنما تحصل في ضمن الأفعال، وكل ما هو في ضمن المحدَث فهو محدث.

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ الافْتِقَارُ إلى علة أخرى، ويلزم التسلسل». قلنا: الجواب عنه من وجهين:

- **أَحَدُهُمَا**: أنا لا ندعي وجوب تعليل كل شيء، بل ندعي وجوب الانتهاء إلى

(1) راجع الأربعين (ص 240)

ما ليس بمعلَّل، بل القائلون بأن فاعل العالم موجب بالذات اعترفوا بصحة هذا المقام، فأولى أهل الحق الذين يعتقدون أن صانع العالم صانع مختار.

- وَثَانِيهِمَا: أن لزوم التسلسل إنما ينشأ من وجوب التعليل، وأهل الحق لا يوجبونه، بلا يجوزونه، ويقولون: هو واقع على سبيل التفضل من الله تعالى، فله أن يفعل ذلك في البعض دون البعض، وله ألا يفعله في شيء ألبتة، بل كل مصلحة فضلُه، وعدَمُها عَدْلُه، والخلائق دائرون بين فضله وعدله، ويختص برحمته، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23].

وأما قوله: قال المشايخ: «عِلَّةُ كُلِّ شَيْءٍ صُنْعُهُ، وَلَا عِلَّةَ لِصُنْعِهِ»، وقع في النسخ «المشايخ»، و«مشايخ الأصول»، والظاهر صحة المشايخ من غير إضافته إلى «الأصول» لأن هذا الكلام يُعْزَى إلى «ذي النون المصري» رَحِمَهُ اللهُ، وأول هذا الكلام: «مخالطة الله تعالى الأشياء بلا مزاج، وصنعه لها بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه»، وهو من نفائس الكلام في علم التوحيد. ومعنى قوله رَحِمَهُ اللهُ: «وَلَا عِلَّةَ[1] لِصُنْعِهِ»، أي: على سبيل الوجوب كما يقوله المعتزلة، ولا تنافي بين سلب التعليل على سبيل الوجوب وبين إثباته على سبيل التفضل كما ذكرناه في خلق العالَم وإيجاد أشخاصه.

قوله[2] في الحجة الثالثة: ﴿ **جَمِيعُ الأَغْرَاضِ مُنْحَصِرَةٌ فِي اللَّذَّةِ وَالسُّرُورِ، وَدَفْعِ الأَلَمِ وَالحُزْنِ، وَاللهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى هَذَيْنِ المَطْلَبَيْنِ ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ وَسَائِطَ، وَكُلُّ مَا كَانَ القَادِرُ قَادِراً عَلَيْهِ بِدُونِ الوَسَائِطِ فَلَمْ يَصِرْ تَحْصِيلُ ذَلِكَ المَطْلُوبِ بِتِلْكَ الوَسَائِطِ أَسْهَلَ عَلَيْهِ مِنْ تَحْصِيلِهِ ابْتِدَاءً، كَانَ التَّوَسُّلُ بِتِلْكَ الوَسَائِطِ عَبَثاً** ﴾

---

(1) قال الشيخ زرُّوق: العِلَلُ جمع عِلَّة: وهو ما يقتضي وجود الشيء أو نَفْيَه على سبيل الحتم، وهي مندفعة في أفعال الحقِّ تعالى وأحكامه، لأنه الفاعلُ المختارُ الغنيُّ عن العلة في وَصْفِه أو فِعْلِه. (الشرح الحادي عشر على الحكم، ص244)

(2) راجع الأربعين (ص 240، 241)

قلنا: أما على رأي المعتزلة فيقولون: الآلام واللذات ممكنة في نفسها، لكن يستحيل على الله تعالى عندهم تحصيلها إلا بواسطة القربات المشتملة على المصالح، ويجب مراعاة تلك المصالح عندهم على الله تعالى، بحيث يستحيل أن يعدوها صرفة في الأحكام وغيرها، فلا يكون توسط تلك الوسائط عبثا، ويكون قوله: «إن الله تعالى قادر على تحصيلها» كلاماً فيه إجمال إن أراد به أنه قادر من حيث إنها ممكنة، كما نقول في خلاف المعلوم إنه مقدور لله تعالى فمسلم، ولكنه لا يلزم العبث، وإن عنى بها أنه لا مانع للقدرة من التعلق فممنوع لما ذكرناه على رأي المعتزلة.

سَلَّمْنا بطلان مذهب المعتزلة، وأن الله تعالى لا يجب عليه مراعاة المصالح، وأنه يمكنه تحصيل الآلام واللذات بغير أسباب ألبتة، لكن لا نسلم لزوم العبث، بل إيجاده لها كخَلْقِه العالَم في الزمان المعين من غير مرجّح، وتخصيصِ كل شخص معين بزمانه ومكانه وتعيينه مع إمكان أضداد جميع ذلك، فإن فسر العبث بهذا المقدار التزمناه ومنَعْنا أنه محال، وإن فسر بغيره فلا بد من بيانه، ونحن من وراء المنع.

قوله[1] في الحجة الرابعة: ﴿ لَوْ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ خَلْقُهُ وَحُكْمُهُ مُعَلَّلًا بِغَرَضٍ لَكَانَ خَلْقُهُ لِلْعَالَمِ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ دُونَ مَا قَبْلَهُ وَمَا بَعْدَهُ مُعَلَّلًا بِرِعَايَةِ غَرَضٍ، وَذَلِكَ الغَرَضُ إِنْ كَانَ حَاصِلًا قَبْلَ ذَلِكَ الوَقْتِ كَانَ مَا لِأَجْلِهِ يُوجَدُ العَالَمُ حَاصِلًا قَبْلَ أَنْ أَوْجَدَهُ، وَيَلْزَمُهُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ كَانَ مُوجِدًا لَهُ قَبْلَ أَنْ كَانَ مُوجِدًا لَهُ، وَهُوَ مُحَالٌ.

وَإِنْ كَانَ الغَرَضُ لَيْسَ حَاصِلًا فَإِمَّا أَنْ يَفْتَقِرَ حُدُوثُهُ إِلَى مُحْدِثٍ أَوْ لَا، فَإِنْ لَمْ يَفْتَقِرْ فَقَدْ حَدَثَ الشَّيْءُ لَا عَنْ مُوجِدٍ، وَإِنِ افْتَقَرَ افْتَقَرَ تَخْصِيصُ إِحْدَاثِ ذَلِكَ الغَرَضِ بِذَلِكَ الوَقْتِ إِلَى غَرَضٍ آخَرَ، وَلَزِمَ التَّسَلْسُلُ، وَإِنْ لَمْ

(1) راجع الأربعين (ص 241)

يَفْتَقِرُ إِلَى غَرَضٍ آخَرَ فَحِينَئِذٍ تكُونُ مُوجِدِيَّتُهُ تَعَالَى غَنِيَّةً عَنِ التَّعْلِيلِ بِالأَغْرَاضِ، وَهُوَ المَطْلُوبُ. وَكَذَلِكَ نَقُولُ فِي تَخْصِيصِ كُلِّ مَا حَدَثَ بِوَقْتِهِ المُعَيَّنِ ﴾

قلنا: القائلون بوجوب التعليل يجب عندهم الانتهاء إلى ما يستحيل تعليلُه؛ لأنّ الترجيح مِن غير مرجِّح كما أنه محال فهو أيضًا واجب قطعًا للتسلسل، وإلا لاستحال مطلق الترجيح، وإذا وجب الانتهاء إلى ما ليس معلَّلا فلعل إيجاد العالَم في الوقت المعيَّن من هذا القبيل، فينقطع هذا البحث من أصله.

سَلَّمنا أنه ليس من هذا القبيل، لكن لِمَ لا تكون المصلَحَةُ حاصلةً قبل ذلك الوقت[1]؟!.

قوله: «فيلزم أن يقال: كان موجِدًا له قبل أن كان موجدًا»، قلنا: لا نسلم، بل اللازم أن الذي لأجله يحدث العالَم كان حادثا قبل ذلك، والذي لأجله يحدث العالَم لَيْسَ عِلَّةً موجِدَةً للعالَم حتى يلزم مِن وجودها وجود معلولها، بل الموجد للعالم هو الله تعالى لأجل تلك المصلحة، هذا هو التقدير، فجاز أن نتقدم المصلحة ويتأخر التأثير لأجل وجود المحل الذي هو الخلق، فإن الألم واللذة لا يتصوران إلا بعد وجود محلهما.

سَلَّمنا أن المعنى الذي لأجله حدث العالَم ليس متقدِّما، لكن لا نسلم لزوم التسلسل لجواز الانتهاء في الترجيحات إلى الإرادة القديمة التي شأنها أن ترجِّح لذاتها، فإن هذا هو خاصة الإرادة لجواز تعلقها بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر، ونتعلق بأحدهما دون الآخر من غير مرجِّح، بل لذاتها، فلا يلزم التسلسل.

قوله[2] في الحجة الخامسة: ﴿ **قَدْ بَيَّنَّا فِي مَسْأَلَةِ خَلْقِ الأَفْعَالِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى**

---

(1) الوقت: ليست في (ت) و (ل)

(2) راجع الأربعين (ص 241)

خَالِقٌ لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَالكُفْرِ وَالإِيمَانِ، فَيَمْتَنِعُ كَوْنُهُ مُوجِدًا بِرِعَايَةِ المَصَالِحِ وَالأَغْرَاضِ﴾

قلنا: لا نسلِّم، لجواز أن يكون الخالقَ لها لِمصالح، وهو أيضا خالقها ليظهر حكمته بترتيب المسبَّبات عن الأسباب، كما يخلق الخلق ثم يعدمهم ليظهر عموم تصرف قدرته في الإماتة والإحياء والابتداء والانتهاء.

أو نقول: جاز أن يكون خالقًا لهذه الأمور، ويكون تعلق أَمْرِه ونَهْيِه وإِذْنه مُعلَّلًا بها، ويجوز تعليلُ التعلق بالأمور الحادثة، كما تَعلَّقَ[1] حِلُّهُ تعالى بِوَطْءِ المرأة بسبب النكاح، وتحريمه لِوَطْئها بسبب الطلاق، وكذلك جملة الأسباب الشرعية التي انعقد الإجماع على ترتب التعلُّقات عليها.

قوله[2] في حجة الخصم: **﴿اللهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِقُبْحِ القَبَائِحِ، وَعَالِمٌ بِكَوْنِهِ غَنِيًّا عَنْهَا، وَكُلُّ مَنْ كَانَ غَنِيًّا عَنْ فِعْلِ القَبَائِحِ وَعَالِـمًا بِغِنَاهُ عَنْهَا اسْتَحَالَ عَلَيْهِ فِعْلُ القَبِيحِ؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ بِالبَدِيهَةِ أَنَّ جِهَةَ القُبْحِ جِهَةُ صَرْفٍ، وَإِذَا حَصَلَ العِلْمُ بِكَوْنِهِ قَبِيحًا وَلَمْ يَصِرْ هَذَا الصَّارِفُ مُعَارِضًا بِدَاعِيَةِ الشَّهْوَةِ وَالحَاجَةِ بَقِيَ الصَّارِفُ خَالِيًا عَنْ مُعَارَضَةِ الدَّاعِي فَيَمْتَنِعُ الفِعْلُ، وَإِذَا ثَبَتَتْ هَذِهِ المُقَدِّمَةُ فِي الشَّاهِدِ نَقِيسُ الغَائِبَ عَلَى الشَّاهِدِ﴾**

قلنا: إن عنيتم بالقبيح ما لا يمكن اجتماعه مع جلال الربوبية فسلَّمٌ، ولكن لا نسلم وجوده هاهنا، وإن عنيتم به مفهوم المفاسد والمصالح فلا نسلم أنها جهة صَرْفٍ، بل كما يجوز على الله تعالى فعل أعظم المصالح، يجوز عليه فعل أعظم المفاسد، من غير مزية لأحدهما على الآخر، وعلى هذا التقدير لا داعي في المصلحة، ولا صارف في المفسدة.

---

(1) في (ع): تعلل

(2) راجع الأربعين (ص 241، 242)

وأما قياس الغائب على الشاهد فباطل في هذه الصورة لأن الإعراض عن الفعل عند قيام الصارف في الشاهد إنما هو بإرادة الله تعالى وخلقه الضد في المحل، وإذا كان العبد مخلوقًا مربوبًا مدبَّرًا بغيره في الشاهد امتنع القياس عليه في هذه الأمور لاستحالة وجود هذا المعنى في الغائب، ومِن شرط القياس الاتحاد في العلة أو في الحقيقة أو في الشرط أو في الدليل، أما العلة: فكقولنا: العِلْمُ في الشاهِد عِلَّةُ العالِمِيَّة، واللهُ تعالى عالِمٌ، فيكونُ له علمٌ.

وأما الحقيقة فكقولنا: حقيقة المُريد: مَنْ قامت به الإرادة بذاته، والله تعالى مُرِيدٌ، فتكون الإرادة قائمة بذاته.

وأمّا الشرط فكقولنا: الحياة من شرط العلم في الشاهد، والله تعالى عالِمٌ، فوجَبَ أن يكون حيًّا.

وأمّا الدليل فكقولنا: الإتقانُ في الشاهد دليل على علمِ المتقِن، واللهُ تعالى متقِنٌ لأفعاله، فوجب أن يكون عالِمًا.

إذا تقرر أن الجوامع أربعة، ليس في هذه الصورة واحد منها، وجب القول ببطلان القياس.

* * *

المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ وَالعِشْرُونَ
فِي إِثْبَاتِ الجَوْهَرِ الفَرْدِ

قوله[1]: ﴿ الحَرَكَةُ مَوْجُودَةٌ فِي الحَالِ، فَإِنْ قَبِلَتِ القِسْمَةَ بِحَسَبِ الزَّمَانِ جَازَ أَنْ يُفْرَضَ فِيهَا جُزْءَانِ أَحَدُهُمَا قَبْلَ الآخَرِ لِأَنَّ القِسْمَةَ الزَّمَانِيَّةَ هَكَذَا تَكُونُ، فَحِينَ كَانَ النِّصْفُ الأَوَّلُ مَوْجُودًا لَمْ يَكُنِ النِّصْفُ الثَّانِي حَاضِرًا[2]، وَحِينَ جَاءَ النِّصْفُ الثَّانِي صَارَ النِّصْفُ الأَوَّلُ فَائِتًا، وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ الحَاضِرُ المَوْجُودُ حَاضِرًا مَوْجُودًا، بَلِ الحَاضِرُ المَوْجُودُ مِنْهُ نِصْفُهُ[3]، ثُمَّ نُعِيدُ التَّقْسِيمَ الأَوَّلَ فِي ذَلِكَ النِّصْفِ.

فَالحَاصِلُ أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ مُنْقَسِمًا فَيَكُونُ الحَاضِرُ فِي الحَالِ غَيْرَ قَابِلٍ لِلْقِسْمَةِ، وَكَذَلِكَ كُلُّ مَا يَحْضُرُ مِنَ الحَرَكَةِ، فَتَكُونُ الحَرَكَةُ أُمُورًا مُتَتَالِيَةً كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا غَيْرُ قَابِلٍ لِلْقِسْمَةِ، فَيَكُونُ الجِسْمُ أَيْضًا كَذَلِكَ لِأَنَّ القَدْرَ الَّذِي يُقْطَعُ مِنَ المَسَافَةِ بِالجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّأُ مِنَ الحَرَكَةِ إِنْ كَانَ قَابِلًا لِلْقِسْمَةِ كَانَتِ الحَرَكَةُ إِلَى نِصْفِهَا نِصْفَ الحَرَكَةِ إِلَى آخِرِهَا الآخَرِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ الجُزْءُ مِنَ الحَرَكَةِ مُنْقَسِمًا، وَقَدْ فَرَضْنَاهُ غَيْرَ مُنْقَسِمٍ، هَذَا خُلْفٌ ﴾

قلنا: الفلاسفة يقولون: إنّ الزمان لا يتركب من الآنات كما يقوله المتكلمون، بل الآن طرف[4] الزمان، وكل جزء من الزمان يحضر فهو قابل للقسمة الوهمية إلى غير النهاية، والزمان الحاضر عندهم مستحيل أن يكون آنات، فهم يسلمون حضور

(1) راجع الأربعين (ص 248 ـ 249)
(2) في (غ): حاصلا
(3) في (غ): بعضه.
(4) في (غ): ظرف.

الحركة في الحال ويقولون: تلك الحركة غير منقسمة بالفعل، وهي في نفسها واحدة، وهي قابلة للقسمة، كما أن الجسم واحد في نفسه وهو قابل للقسمة، فإذا فرضت فيها القسمة صارت اثنين، وقبل القسمة هي واحدة، كما يقولونه في الجسم، فما يلزم أن يكون بعض الحركة الحاضرة غير حاضرة إلا بفَرْضِكم أنها اثنان فحينئذ تصير اثنين، وإلا فهي واحدة في نفسها تنقضي بانقضاء الزمان الحاضر ويحدث غيرها في زمان آخر، وكل زمان حاضر قابل للقسمة عندهم إلى غير النهاية، والحركة الواقعة فيه قابلة للقسمة إلى غير النهاية، لكن متى وقعت هذه القسمة الممكنة وخرجت من القوة إلى الفعل لا يوصف الزمان بأنه حاضر ولا الحركة بأنها حركة حالية، بل بعض الزمان حاضر وبعضه ليس بحاضر، وبعض الحركة حاضر وبعضها ليس بحاضر، فكما يتجدد للزمان والحركة وصف[1] التعدد بعد ما لم يكن، فكذلك يتجدد لهما الحكم بعدم الحالية بعد ما لم يكن.

وعندهم أن كون الحركة والزمان حاليْنِ[2] ملزوم لعدم التعدد بالفعل، فإذا ذهب اللازم الذي هو عدم التعدد بالفعل بوجود التعدد بالفعل انتفى الملزوم الذي هو وصف الحالّية، فلا تنتج هذه الحجة إبطال مذهبهم ألبتة.

قوله[3] في الحجة الثانية: **﴿ الزَّمَانُ مُرَكَّبٌ مِنْ آنَاتٍ، فَيَكُونُ الجِسْمُ مُرَكَّبًا مِنْ نُقَطٍ مُتَتَابِعَةٍ[4]، بَيَانُ الأَوَّلِ أَنَّ الزَّمَانَ لَا يَكُونُ كَمًّا مُتَّصِلًا لِأَنَّ المَاضِي مَعْدُومٌ وَالمُسْتَقْبَلُ مَعْدُومٌ، وَالآنَ طَرَفٌ[5]، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ المَعْدُومَيْنِ مُتَّصِلًا بِالمَعْدُومِ الآخَرِ بِطَرَفٍ مَوْجُودٍ، وَهُوَ مُحَالٌ، فَإِذًا هُوَ كَمٌّ مُنْفَصِلٌ مُرَكَّبٌ مِنْ وَحَدَاتٍ مُتَعَاقِبَةٍ، وَهُوَ المَطْلُوبُ. وَلِأَنَّ الآنَ الحَاضِرَ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ**

(1) في (غ): يتجدد الزمان والحركة بوصف.
(2) في (غ) و (ل): حاليين.
(3) راجع الأربعين (ص 249)
(4) في (ت): متشافعة.
(5) في (غ): ظرف.

حَاضِرًا، فَيَكُونُ عَدَمُهُ أَيْضًا يَقَعُ دَفْعَةً وَاحِدَةً، فَيَكُونُ عَدَمُهُ حَاصِلًا عَقِيبَ وُجُودِهِ، وَكَذَلِكَ القَوْلُ فِي الثَّانِي فَتَكُونُ الآنَاتُ مُتَعَاقِبَةً، فَيَكُونُ الزَّمَانُ مُرَكَّبًا مِنْ آنَاتٍ مُتَوَالِيَةٍ، فَيَكُونُ الجِسْمُ مُرَكَّبًا مِنْ نُقَطٍ مُتَتَابِعَةٍ لِلتَّقْدِيرِ المَذْكُورِ فِي الطَّرِيقَةِ الأُولَى ﴿

قلنا: قولكم أوَّلًا: «يلزم أن يكون أحد المعدومين متصلا بالآخر بطرف موجود» إن عنيتم بأنّ الموجود طرف المعدوم أنّ الحال الحاضر مجاور لآخر الماضي وأول المستقبل فمُسَلَّمٌ، ولكن أيُّ مُحالٍ في هذا؟! وإن عنيتم به أن الحال الموجود جزء من الماضي المعدوم بجملته، وأن المعدوم بجملته يستحيل أن يكون جزءه موجودًا لأن التقدير عدمه بجملة أجزائه، فنحن نُسَلِّمُ أنَّ هذا محالٌ، ولكن لا نسلِّمُ أنَّه لازمٌ، بل الحق هو القسم الأول، ولا محال فيه بل هو ضروري التحقق، وهو لا ينافي كون الزمان كَمًّا متصلا لأن الفلاسفة يعنون بأن الزمان كم متصل أن الحاضر منه أبدًا يقبل القسمة الوهمية إلى غير النهاية، وهذا الذي يقبل القسمة الوهمية إلى غير النهاية هو المسمى بالحالِ، وهو مجاور لآخر الماضي وأول المستقبل، فما ذكرتموه من الحجة ينطبق على مذهبهم ولا ينافيه.

قوله[1] في الحجة الثالثة: ﴿ **النُّقْطَةُ شَيْءٌ مَوْجُودٌ مُشَارٌ إِلَيْهَا، وَهِيَ لَا تَنْقَسِمُ، فَيَكُونُ الجَوْهَرُ الفَرْدُ حَقًّا. بَيَانُ الأَوَّلِ: أَمَّا أَنَّ النُّقْطَةَ شَيْءٌ مَوْجُودٌ فَبِالاتِّفَاقِ، وَلِأَنَّ النُّقْطَةَ نِهَايَةُ الخَطِّ الَّذِي بِهَا يُمَاسُّ الخَطُّ خَطًّا آخَرَ، وَالمُمَاسَّةُ بِالعَدَمِ مُحَالٌ، فَتَكُونُ النُّقْطَةُ شَيْئًا مَوْجُودًا. وَأَمَّا أَنَّهَا غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلْقِسْمَةِ فَلِأَنَّهَا لَوِ انْقَسَمَتْ لَافْتُرِضَ فِيهَا جُزْءَانِ، وَحِينَئِذٍ يَكُونُ طَرَفُ الخَطِّ هُوَ القِسْمَ الثَّانِيَ فَقَطْ، فَلَا يَكُونُ الطَّرَفُ طَرَفًا، هَذَا خُلْفٌ. فَالحَاصِلُ أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ مُنْقَسِمًا لَا يَكُونُ طَرَفًا، وَإِذَا كَانَتِ النُّقْطَةُ لَا تَقْبَلُ القِسْمَةَ فَإِنْ كَانَتْ عَرَضًا افْتَقَرَتْ إِلَى مَحَلٍّ،**

(1) راجع الأربعين (ص 249 ـ 250)

وَمَحَلُّهُ إِنْ كَانَ مُنْقَسِمًا لَزِمَ انْقِسَامُهُ بِانْقِسَامِ مَحَلِّهِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُنْقَسِمًا عَادَ التَّقْسِيمُ فِيهِ هَلْ هُوَ جَوْهَرٌ أَوْ عَرَضٌ، وَيَلْزَمُ إِمَّا التَّسَلْسُلُ وَهُوَ مُحَالٌ، أَوِ الانْتِهَاءُ إِلَى جَوْهَرٍ غَيْرِ قَابِلٍ لِلْقِسْمَةِ وَهُوَ المَطْلُوبُ ﴾

قلنا: هم يقولون: إن النقطة شيء موجود مشار إليه بالحسّ، لكنه عرَضٌ مخالِفٌ لسائر الأعراض بذاته، والمختلفات بالذات لا يجب اشتراكُها في جملة اللوازم، فهي غير منقسمة ومحلها منقسم، ولا يلزم انقسامها بانقسام محلها لأنها لا تحل في محلها حلول السريان كما تحله جملة الأعراض، بل حلول الطرفية والغاية، وهذا حلول مباين لسائر الحلولات، فلا يلزم انقسامها بانقسام محلها.

وتحرير ذلك أن الحلولات ثلاثة:

- حلول الإحاطة كحلول الماء في الكوز.
- وحلول السريان كحلول السواد في الجوهر.
- وحلول الغاية والطرفية كحلول النقطة في الخط.

فكما أن حلول الإحاطة لا يلزم فيه انقسام الحال بانقسام المحل لجواز حلول الجوهر الفرد في الكوز على رأي المتكلمين فيكون الحال غير منقسم والمحل منقسما، فكذلك حلول النقطة في الخط لا يقتضي انقسام محلها انقسامها، وأما حلول السريان الذي هو حلول السواد في الجسم فيقتضي انقسامُ محلِّه انقسامَهُ اتفاقا.

وقد جرى بين «ابن سينا» وبين بعض الفضلاء في زمانه مباحث ومراسلات ومكاتبات، فكان هذا الكلام هو معنى ما اعتمد عليه «ابن سينا»، ولابدّ من التوجّه إلى إبطاله وإلا فلا تتم هذه الحجة.

قوله[1] في الحجة السادسة: ﴿ **لَوْ كَانَ الجِسْمُ قَابِلًا لِانْقِسَامَاتٍ لَا نِهَايَةَ لَهَا**

(1) راجع الأربعين (ص 251)

لَكَانَ مُرَكَّبًا مِنْ أَجْزَاءٍ لَا نِهَايَةَ لَهَا بِالفِعْلِ، وَهَذَا مُحَالٌ، فَذَاكَ مُحَالٌ. بَيَانُ المَقَامِ الأَوَّلِ مِنْ وَجْهَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّ كُلَّ مَوْضِعٍ اخْتَصَّ بِخَاصِّيَّةٍ لَا تُوجَدُ فِي سَائِرِ المَوَاضِعِ كَانَ ذَلِكَ المَوْضِعُ مُتَمَيِّزًا بِالفِعْلِ عَنْ سَائِرِ المَوَاضِعِ، وَكُلُّ نُقْطَةٍ تُفْرَضُ فِي خَطٍّ فَإِنَّ تِلْكَ النُّقْطَةَ تَخْتَصُّ بِخَاصِّيَّةٍ مُمْتَنِعَةِ الحُصُولِ فِي سَائِرِ النُّقَطِ، فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنَ النُّقَطِ الَّتِي يُمْكِنُ فَرْضُهَا فِي الخَطِّ حَاصِلَةً بِالفِعْلِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى اخْتِصَاصِ كُلِّ نُقْطَةٍ بِخَاصِّيَّةٍ لَا تُوجَدُ فِي غَيْرِهَا أَنَّ مَقْطَعَ النِّصْفِ مِنَ الخَطِّ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ نُقْطَةٍ مُعَيَّنَةٍ، وَكَذَلِكَ القَوْلُ فِي الثُّلُثِ وَالرُّبُعِ وَسَائِرِ الأَجْزَاءِ، فَإِنْ زَادَتْ عَلَى مَقْطَعِ النِّصْفِ أَوْ نَقُصَتْ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَقْطَعَ النِّصْفِ، بَلْ مَقْطَعًا آخَرَ، وَكَذَا القَوْلُ فِي جَمِيعِ المَقَاطِعِ الَّتِي لَا نِهَايَةَ لَهَا، فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَقْطَعٌ لَا يَزِيدُ عَلَيْهِ وَلَا يَنْقُصُ، فَثَبَتَ أَنَّ كُلَّ نُقْطَةٍ يُمْكِنُ فَرْضُهَا فِي هَذَا الخَطِّ فَإِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ بِخَاصِّيَّةٍ يَمْتَنِعُ حُصُولُهَا فِي سَائِرِ النُّقَطِ المُمْكِنَةِ الفَرْضِ فِي هَذَا الخَطِّ، فَثَبَتَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الخَطُّ قَابِلًا لِانْقِسَامَاتٍ لَا نِهَايَةَ لَهَا لَكَانَتْ تِلْكَ الانْقِسَامَاتُ حَاصِلَةً بِالفِعْلِ ۞

قلنا: هذه الخواص من النصف والثلث وغيره من كسور العدد نِسَبٌ وإضافاتٌ، بل العدد كله وما يتولد منه من كسور وغيرها نسب لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان، وما لا وجود له في الأعيان لا يوجب تمييزا[1] في الخارج لأن تمييزه[2] بمحله في الخارج فرع وجوده في الخارج لاستحالة تمييز[3] المعدوم للموجود.

قوله[4]: ۞ إِذَا أَشَرْنَا إِلَى جِسْمٍ بَسِيطٍ فَإِنَّ صَرِيحَ العَقْلِ قَاضٍ بِأَنَّ هَذَا

(1) في (ت): تميزا.
(2) في (ت): تميزه.
(3) في (ت): تميز.
(4) راجع الأربعين (ص 251 - 252)

النِّصْفَ مُغَايِرٌ لِلنِّصْفِ الآخَرِ، فَهَذَانِ النِّصْفَانِ قَبْلَ إِشَارَتِنَا إِلَيْهِمَا إِنْ كَانَا مَوْجُودَيْنِ فَقَدْ كَانَا اثْنَيْنِ بِالفِعْلِ، ثُمَّ نَنْقُلُ الكَلَامَ إِلَى نِصْفِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ ذَيْنِكَ النِّصْفَيْنِ، إِلَى آخِرِ الانْقِسَامَاتِ المُمْكِنَةِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ بِحَسَبِ تِلْكَ الانْقِسَامَاتِ المُمْكِنَةِ حَصَلَ فِي الجِسْمِ أَجْزَاءٌ بِالفِعْلِ، وَهُوَ المَطْلُوبُ﴾

قلنا: لهم أن يقولوا: قد تقدم أن إشارة العقل بالنصف وغيره من كسور الأعداد نِسَبٌ وإضافاتٌ لا وجود لها في الأعيان، فقبل إشارة العقل لم يكن نصفان، بل جسم واحد قابل لأن يفرِضَ العقلُ فيه ما يشاء من الكسور والقسم إلى غير النهاية، وإشارات العقل لا توجب قسمة فعلية في الخارج، بل الموجب للقسمة الفعلية هو وقوع التفريق في الخارج والحركة الانفصالية.

وأمّا قَوْلُهُ[1] بَعْدَ ذلك: **﴿وَإِنْ لَمْ يَكُنِ النِّصْفَانِ مَوْجُودَيْنِ مِنْ قَبْلِ إِشَارَتِنَا فَيَلْزَمُ أَنَّ ذَلِكَ الجِسْمَ الَّذِي كَانَ قَبْلَ إِشَارَتِنَا وَاحِدًا صَارَ اثْنَيْنِ عِنْدَ هَذِهِ الإِشَارَةِ وَحَدَثَ عِنْدَ هَذِهِ الإِشَارَةِ هَذَانِ النِّصْفَانِ فَيَلْزَمُ أَنَّ الأَجْسَامَ تُوجَدُ وَتُعْدَمُ بِحَسَبِ تَغَيُّرِ الإِشَارَاتِ، فَتَكُونُ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَالجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالبِحَارُ تُوجَدُ وَتُعْدَمُ فِي كُلِّ يَوْمٍ أَلْفَ أَلْفِ مَرَّةٍ بِحَسَبِ إِشَارَاتِ المُشِيرِينَ وَتَوَهُّمَاتِ المُتَوَهِّمِينَ، وَذَلِكَ لَا يَلِيقُ بِالعُقَلَاءِ﴾**

فجوابُه ما تقدم من أنه ما كان النصفان موجودَيْنِ قبل الإشارة، ولا حدَثا بعد الإشارة، وإنما الحادث نِسْبَةٌ وإضافةٌ ذهنيَّةٌ وهي كُسورُ العدَد، ولا وجودَ لها في الخارج، والجسْمُ في الخارج واحِدٌ على حالِه حتّى يَرِدَ عليه التَّفرُّقُ الخارجيُّ والقِسْمة الفِعْليَّةُ.

قوله[2] في الحجّة الأولى للفلاسفة: **﴿كُلُّ مَا كَانَ مُتَحَيِّزًا مَخْصُوصًا بِجِهَةٍ فَإِنَّ**

(1) راجع الأربعين (ص252)

(2) الأربعين (ص253)

يَمِينَهُ غَيْرُ يَسَارِهِ، وَقُدَّامَهُ غَيْرُ خَلْفِهِ، وَفَوْقَهُ غَيْرُ تَحْتِهِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ هَذِهِ الجَوَانِبِ السِّتَّةِ، فَلَا يَكُونُ فَرْدًا بَلْ مُنْقَسِمًا ﴾

قلنا: الجهاتُ السِّتُّ نسَبٌ وإضافاتٌ لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان، ونحن عندنا الجوْهرُ الفرْدُ يجوزُ أن تقومَ به أعراضٌ عديدةٌ وجوديةٌ في الخارج، فَضْلا عن النِّسَبِ والإضافاتِ الذهنيَّة، فالمغايرَةُ واقعة في العوارِضِ لا في المَعْرُوضِ، فلا يلزم مِن تعدُّدِها تعدُّدُه، فلا يمكنكم إلزامُنا تعدُّدَه مِن تعدُّدها لأن ذلك مذهبُنا فلا يلزمنا.

قوله[1]: ﴿ إِذَا فَرَضْنَا خَطًّا مُرَكَّبًا مِنْ جَوَاهِرَ ثَلَاثَةٍ مُتَمَاسَّةٍ فَالوَسَطُ يُلَاقِي مَا عَلَى يَمِينِهِ بِعَيْنِ مَا بِهِ يُلَاقِي مَا عَلَى يَسَارِهِ أَوْ بِغَيْرِهِ، وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّرَفَيْنِ مُلَاقِيًا بِكُلِّيَّتِهِ ذَاتَ الوَسَطِ، وَهَذَا لَا يَكُونُ مُلَاقَاةً بَلْ يَكُونُ مُدَاخَلَةً، وَحِينَئِذٍ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّرَفَيْنِ دَاخِلًا بِكُلِّيَّتِهِ فِي كُلِّيَّةِ ذَاتِ الوَسَطِ فَلَا يَزِيدُ مِقْدَارُ الثَّلَاثَةِ عَلَى مِقْدَارِ وَاحِدٍ، وَلَا يَكُونُ تَأَلُّفُ الأَجْزَاءِ بِسَبَبِ الازْدِيَادِ فِي المِقْدَارِ، وَهَذَا بَاطِلٌ، فَثَبَتَ أَنَّ الوَسَطَ يُمَاسُّ مَا عَلَى يَمِينِهِ بِغَيْرِ مَا يُمَاسُّ مَا عَلَى يَسَارِهِ، فَيَكُونُ الجَوْهَرُ الفَرْدُ مُنْقَسِمًا ﴾

قلنا: الحَقُّ أنَّ المماسَّة نسبَةٌ مخصوصة بينَ المتماسَّيْن يرجعُ حاصلها إلى نفي إمكان تخلل ثالث بين المتماسَّين، ونفي الإمكان ليس وجوديا في الخارج لصدقه على المستحيلات، فلو كان وجوديا لقامت الصفة الوجودية بالمحالِّ المعدومة وهو محال، فصدق أن المستحيل ليس بممكن.

وإذا كانت المماسَّة وَصْفًا عدميا[2] في الخارج يرجع إلى نسبة ذهنية واعتبار عقلي لا يوجب تعدده تعدد معروضه لأنا قد بينا أن تعدد الأعراض الوجودية في

---

(1) راجع الأربعين (ص253)

(2) في (ل): ممكنا

الخارج لا يوجب تعدد معروضها، فأولى المعقولات النسبية، فيصح عندنا في الجوهر الفرد أن يكون حيا عالما مريدا متكلما أسودَ عَطِرًا متحرِّكًا إلى غير ذلك من الأعراض التي يمكن اجتماعها ولا تضاد فيها، والجوهر من حيث إنه حي غيره من حيث إنه مريد وغيره من حيث إنه متحرِّكٌ، وكذلك القول في بقيتها، لكن هذه المغايرات نسب ذهنية واعتبارات عقلية، فلذلك لم توجب تعدد معروضها وإن تعددت في أنفسها، فكذلك هاهنا لا يوجب تعدد جهات المماسة تعدد ما عرَضت له.

واعْلَمْ أن بعض المتكلمين قد صرح بأنَّ المماسة أمر وجودي معتمدا على أنها مشاهدة مرئية، والحس لا يتعلق بالمعدومات، وجوابه أن الحس إنما يتعلق بالجوهرين على نسبة مخصوصة كما يتعلق بأحد الجسمين فوق[1] الآخر وتحته وعلى يمينه وعلى يساره مع أن ذلك كله نسب وإضافات في الأذهان لا وجود لها في الأعيان عند المتكلمين، بل الذي يقول بوجود النسبة الفلاسفةُ، فظهر أن الحق في المماسة أنها عدمية.

قوله[2] في الحجة الثانية: ﴿ **إِذَا فَرَضْنَا سَطْحًا مُرَكَّبًا مِنْ جَوَاهِرَ لَا تَتَجَزَّأُ، فَإِذَا وَقَعَ الضَّوْءُ عَلَى أَحَدِ وَجْهَيْ ذَلِكَ السَّطْحِ صَارَ ذَلِكَ الوَجْهُ مُضِيئًا وَالآخَرُ لَا يَصِيرُ مُضِيئًا، وَالمُضِيءُ مُغَايِرٌ لِمَا لَيْسَ بِمُضِيءٍ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الجَوَاهِرِ الَّتِي مِنْهَا تَرَكَّبَ ذَلِكَ السَّطْحُ يَكُونُ أَحَدُ وَجهَيْهِ مُضِيئًا وَالآخَرُ غَيْرَ مُضِيءٍ، فَيَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُنْقَسِمًا** ﴾

قلنا: الضوء يراد به أحد معنيين:

ـ أحدُهما: قيام عرض النور بهذا السطح كما يقوم عرض النور والظلمة بجواهر الهواء في الجو، وكما قام النور بالشمس.

(1) في (غ): دون.
(2) الأربعين (ص253)

- والثاني: اتصال أشعة نورانية بهذا السطح كما تتصل أشعة الشمس بسطح الأرض.

فإن أريد الأول فيكون كل عرض فرد من عرض النور قد قام بجَوْهَرٍ فَرْد بجملته لا يترك منه شيئا لأنا نتكلم على تقدير القول بالجوهر الفرد، وأنّا نفرض منه سطحًا مركبًا من عدة منه، وبالضرورة يستحيل أن يترك العرض الفرد من المحل الفرد شيئا، فلا يستقيم قولكم بكون أحد وجهيه مضيئًا دون الآخر، بل لا معنى للجوهر الفرد إلا ما لو قام به عرَض شمله ولم يترك منه شيئًا، ففرضكم جوهرًا فردًا يضيء بعضُه إذا قام به عرَضٌ فرد كلام متناقِضٌ، فنحن لا نساعدكم عليه.

وإنما أوقع الخصم في هذه الأمور المستحيلة في العادة أنّ سطح المسطح في مجرى العادة إذا أشرق أحد وجهيه بالشمس لا يكون الوجه الآخر مضيئا، لكن السطوحات العادية لا تكون إلا أجساما ذات جواهر كثيرة يمكن أن يكون عرض النور بالبعض دون البعض، أما سطح مركب من الجواهر الفردة فمن المحال عادة أن يدركه الحسُّ، فالخيال حينئذ لا يتعدى حكمُه لهذا السطح المفروض لخروجه عن نمط العادة وما هو من المحسوسات فيها، فلم يبق حكم في هذا السطح إلا للعقل، والعقل قاطع بأنه متى فرض محلا فردًا استحال أن يبقى منه شيءٌ إذا قام به عرَضٌ فردٌ.

وأما المعنى الثاني وهو اتصال الأشعة بهذا السطح فالقول بها أوّلا باطل لأنها إن كانت صلبة جدا وقد امتدت من جرم المضيء إلى هذا السطح وجب أن تمنع المار من العبور لفرط صلابتها، وإن كانت رخوة قابلة للانفعال وجب أن تشوشها الرياح وتغيرها عن وضعها فلا يثبت الجسم مضيئا مع هبوب الرياح لأن الرياح تغير السفن عن أوضاعها والأشجار عن أحيازها فأولى الأشعة الرخوة، فعلم بأنه لو صح القول بالأشعة لزم أحد الأمرين وكلاهما مُنْتَفٍ[1].

---

(1) في (غ): منفي.

ولئن سلمنا القول بالأشعة لكنها أجسامٌ، فيرجع حاصله إلى مماسة أجسام للجواهر الفردة، وقد تقدم أن المماسة عدمية وأنها إضافة عقلية لا وجود لها في الخارج، وما لا وجود له في الخارج لا يوجب تعدد محله في الخارج كما تقدم تقريره.

قوله[1] في الحجة الثالثة: ﴿ إِذَا رَكَّبْنَا خَطًّا مِنْ ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ مُتَمَاسَّةٍ، وَوَضَعْنَا عَلَى طَرَفَيْ هَذَا الخَطِّ جُزْئَيْنِ، فَيَبْقَى مَا عَلَى الجُزْءِ الأَوْسَطِ خَالِيًا، وَإِذَا فَرَضْنَا أَنَّ الجُزْئَيْنِ المَوْضُوعَيْنِ عَلَى طَرَفَيْ الخَطِّ تَحَرَّكَا إِلَى الوَسَطِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُمَاسًّا لِنِصْفِ الجَوْهَرِ الوَسَطِ، وَذَلِكَ يُوجِبُ القِسْمَةَ ﴾

ثم قال: ﴿ لَا يُقَالُ: مَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ حَرَكَتَهُمَا مُمْكِنَةٌ فِي هَذِهِ الحَالَةِ؟ لِأَنَّا نَقُولُ: الجُزْءَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قَابِلٌ لِلْحَرَكَةِ، وَمَا فَوْقَ الجَوْهَرِ الوَسْطَانِيِّ خَالٍ، وَإِذَا كَانَ الشَّيْءُ قَابِلًا لِلْحَرَكَةِ وَكَانَ المُتَحَرِّكُ إِلَيْهِ خَالِيًا كَانَتِ الحَرَكَةُ مُمْكِنَةً قَطْعًا ﴾

قلنا: هذا لا يدل على إمكان الحركة عليهما معا إلى الوسط[2]، بل الحركة عليهما معا مستحيلة، وبيانه أن الحركة نوعان: دورية، ومستقيمة، فالحركة الدورية هي حركة كل واحد منهما في مركزه، وهذه مسلمة ولكنها ليست حركة إلى الوسط[3]، بل إذا تحرك كل واحد منهما في مركزه حركة دورية بقي على طرف الخط في ذلك الحيز ولا تخرجه حركته هذه إلى الوسط، فيبقى الوسط خاليا على تقدير وقوع الحركتين من الجوهرين، وأما الحركة المستقيمة فتوجب ضرورة الخروج عن الحيز، ولكن من شرط الخروج عن الحيز تيسّر حيز آخر فارغا، وإلا فتستحيل الحركة المستقيمة، والجوهر الوسطاني ليس عليه إلا حيز واحد، فإن تحرك إليه أحدهما

(1) راجع الأربعين (ص253)
(2) في (غ): الوسطاني.
(3) في (غ): الوسطاني.

استحال أن يتحرك إليه الآخرُ وإلّا لتداخل الجوهران في حيز واحد وهو محال.

فتعين حينئذ أن حركة أحدهما إلى الوسط مشروطة بعدم حركة الآخر إليه، فحركتهما معا إلى الوسط محال، بل على البدل. ولا يمكن أن يقال: إنهما يقسمان ذلك الحيز الوسط اثنين؛ لأن الحركة الفردة تقتضي حيِّزًا فرْدًا.

ولا يمكن أن يقال: إنّ نصف الحيز يقوم مقام الحيز لأنه كما يستحيل حصول جوهر في نصف حيز يستحيل حصول نصف حركة في نصف حيز، بل لابد للجوهر الفرد والحركة الفردة من حيز كامل.

فظهر حينئذ أن فرض حركتهما إلى الوسط معا محال، وإنما الممكن حركة أحدهما إلى الوسط فقط بشرط عدم حركة الآخر، وحينئذ لا يلزم انقسام الجوهر الوسطاني، بل يكون أحد الجوهرين الطرفانيين[1] عليه بتمامه، ويبقى أحد الجوهرين الأسفلين خاليا لا شيء عليه، فاندفعت هذه الشبهة.

قوله[2] في الحجة الرابعة: ﴿ **إِذَا فَرَضْنَا خَطًّا مُرَكَّبًا مِنْ أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ فَوَضَعْنَا فَوْقَ طَرَفِهِ الأَيْمَنِ جُزْءًا وَتَحْتَ طَرَفِهِ الأَيْسَرِ جُزْءًا آخَرَ، وَفَرَضْنَا أَنَّ هَذَيْنِ الجُزْءَيْنِ ابْتَدَءَا الحَرَكَةَ مَعًا وَانْتَهَيَا مَعًا، فَمِنَ الضَّرُورَةِ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَمَّا مَرَّ بِالآخَرِ فَقَدْ تَحَاذَيَا، وَالمُحَاذَاةُ لَا تَقَعُ إِلَّا عِنْدَ وُقُوعِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى مُتَّصِلِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ، وَمَتَى كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ كَانَتِ القِسْمَةُ لَازِمَةً** ﴾

قلنا: لا نسلم أنه يلزم وقوع المحاذاة بينهما، وبيانه أن هذه المحاذاة إما أن يفرضوها في زمان أو لا في زمان، والثاني باطل بالضرورة؛ فإنَّ المحاذاة إمَّا ماضية أو مستقبلة أو حالية، وعلى كل تقدير فهي واقعة في زمان، ففَرْضُها في غيْرِ زمان محالٌ، والأول أيضا باطل لأن عند انتهاء الأيمن إلى الثاني وانتهاء الأيسر إلى الثاني

---

(1) في (غ): الطرفيين.

(2) راجع الأربعين (ص253 ـ 254)

لا يكونان متحاذيين، فإذا انتقل الأيمن إلى الثالث من الجهة الأخرى فحينئذ نُتَوهم المحاذاة، ولكن الزمان الذي تحرك فيه الأيمن إن فرض الأيسر أيضا متحركا معه فيجب أن يكون زمان فرد تحرك فيه الأيمن إلى الثالث والأيسر إلى الثالث من الجهة الأخرى، فإن الجوهر الفرد إذا تحرك على الجوهر الفرد بحركة فردة أيضا، وزمان تلك الحركة فرد أيضا، فزمان حركة الأيمن والأيسر واحد بالضرورة، وإذا كان الزمان واحدًا، وهذا الزمان قد حصل فيه الأيمن على الثالث والأيسر على الثالث من الجهة الأخرى، فهذا الزمان حينئذ يكون زمان المباينة، فيستحيل أن يكون زمان المحاذاة لأن اجتماع المبايَنة والمحاذاة في الزمان الواحد محالٌ لأنهما ضدان، والضدان لا يجتمعان في زمان واحد.

فعُلِمَ حينئذ أن حصول المحاذاة محال، لأنها إن فُرِضَت لا في زمان استحالَ، وإن فرضت في زمان اجتمع الضدان وهو محال، فالحقُّ حينئذ أن هذه الحركات إنما تلزمها المباينة على الإطلاق، إما في حالة كون الجوهرين على الثاني والثاني، أو على الثالث والثالث، وأما القول بالمحاذاة فمستحيل وإلا لوقعت في غير زمان أو اجتمع الضدان وكلاهما محال، والمستلزم للمحال محال.

وموجب الغلط في هذه المواضع إلحاق[1] العقليات بالعاديات لأن الحس والخيال يجزمان في معتاديهما بالمحاذاة بالضرورة لأن العادة لا يقع فيها للحس والخيال إلا أجسام ذات جواهر كثيرة، فتقع المحاذاة باعتبار الكون على جوهر واحد يكون أحد المتحركين فوقه والآخر تحته، وأما فرض أربعة جواهر على هذه الصفة فلم[2] يقع للحس والخيال قط، فلا يجوز إدراجه في حكم ما جرت العادة بإحساسه.

وهذا كما تقوله المعتزلة في نفي الرؤية: «كل مرئي يجب أن يكون في جهة»،

(1) في (ل): التباس.
(2) في (غ): فلا

معتمدين على الحس والخيال، مع أن الحس والخيال لم يرَ في عادَته[1] موجودًا ليس بجسم ولا عرَض، فموضع ضرورة الجهة في المرئيات إنما هو الجسم والعرَض، أما غيرهما فلا.

وكذلك تقول الحشوية: «إنَّ موجودا ليس في جهة محال» بناء على أن الحس والخيال لم يدركا موجودًا إلا كذلك، أمَّا موجودٌ ليس بجسم ولا عرَضٍ فلم يقع قطُّ للحس والخيال، بل الواقع لهما إنما هو الجواهر والأعراض، ولا يجوز إدراج ما ليس في عادة الحس والخيال في حكم ما فيه عادة الحسِّ والخيال، وهذا مدركٌ كثيرُ الأغلاطِ، فليتحرَّز منه.

وما نحن فيه من هذا القبيل كما تقدم في شبهة النور، وهاهنا في شبهة المحاذاة، ولا يغفل عن تلك القاعدة الجليلة وهي أن المختلفات لا يجب اشتراكها في جميع اللوازم، فمتى فرض حكم ضروري في حقائق وفرض معلوم آخر مخالف لتلك الحقائق بذاته لا يجب أن يُقضَى عليه بحكمها لمجرد كون ذلك الحكم ثابتًا لتلك الحقائق؛ لجواز أن يكون ما وقع فيه الاختلاف شرطا في ذلك الحكم أو مانعا منه في الجهة الأخرى، فلا يجب الاتحاد في الحكم.

قوله[2] في الحجة الخامسة: **﴿ نَفْرِضُ مُرَبَّعًا مُرَكَّبًا مِنْ خُطُوطٍ أَرْبَعَةٍ مُتَمَاسَّةٍ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الخُطُوطِ يَكُونُ مُرَكَّبًا مِنْ أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مُتَمَاسَّةٍ، فَيَكُونُ هَذَا المُرَبَّعُ مُرَكَّبًا مِنْ سِتَّةَ عَشَرَ جُزْءًا، وَقُطْرُهُ وَهُوَ الخَطُّ المُرَكَّبُ مِنَ الجُزْءِ الأَوَّلِ مِنَ الخَطِّ الأَوَّلِ، وَالثَّانِي مِنَ الثَّانِي، وَالثَّالِثِ مِنَ الثَّالِثِ، وَالرَّابِعِ مِنَ الرَّابِعِ، فَهَذِهِ الأَجْزَاءُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مُتَلاقِيَةً أَوْ غَيْرَ مُتَلاقِيَةٍ، فَإِنْ كَانَتْ مُتَلاقِيَةً لَزِمَ أَنْ يَكُونَ القُطْرُ مُسَاوِيًا لِلضِّلْعِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مُتَلاقِيَةٍ فَكُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الفُرَجِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ يَسَعُ جُزْءًا لَا يَتَجَزَّأُ أَوْ أَقَلَّ، وَالأَوَّلُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ**

(1) في (غ): لم تجر عادته.
(2) راجع الأربعين (ص254)

القُطْرُ مُسَاوِيًا لِمَجْمُوعِ الضِّلْعَيْنِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ وَقَعَ أَقَلَّ مِنَ الجُزْءِ الفَرْدِ لَزِمَتِ القِسْمَةُ ﴾

قلنا: عليه سؤالان:

ـ السُّؤَالُ الأَوَّلُ: سلّمنا أنّ كل واحدة من تلك الفُرَج تسَعُ جوهرًا فردًا، لكن لا نسلِّمُ مساواة القطر لمجموع الضلعين لأن المتحصل في القطر حينئذ بما[1] في فرجه سبعة أجزاء، ومجموع الضلعين ثمانية أجزاء، والسبعة لا تساوي الثمانية.

وجواب هذا السؤال[2] أن أضلاع هذا المربع منها متجاورة[3] ومنها متقابلة، فكل ضلعين متجاورين بسبعة[4] فقط، بمعنى أنك إذا عددت ضلعا أربعة أجزاء وانتهيت إلى ركن المربع فتأخذ الجوهر الذي في ذلك الركن في هذا الضلع بالضرورة فيبقى الضلع الذي يميل من هذا الركن ذاهبا إلى الركن الآخر ثلاثة فقط لأخذك أحد أجزاء هذه في الضلع الأول، فنعني بالضلعين المتجاورين هذا المعنى[5]، ونعني بالضلعين المتقابلين الضلع الذي على اليمين مثلا والضلع الذي على اليسار بحيث لا يكون[6] بينهما ركن مشترك، فهذان الضلعان ثمانية لا يساويهما القطر، والضلعان المتجاوران اللذان يكون بينهما ركن مشترك يساويهما[7] القطر على تقدير سد خلله بثلاثة في فُرَجِه، فهذا معنى كلامه.

ـ السُّؤَالُ الثَّانِي: سلمنا أن الفُرَج لا تسع جوهرا فردًا، لكن لا نسلِّمُ لزوم القسمة، وتقريره أن ما لا يسع جوهرا فردا يستحيل أن يكون حَيِّزًا ألبتة، فإن من

(1) ليست في (ت)
(2) في (غ): وجوابه.
(3) في (غ): متوازية.
(4) في (غ): سبعة.
(5) هذا المعنى: ليس في (ت)
(6) في (غ): لا يمكن
(7) والضلعان... يساويهما: ليس في (غ)

شرط كون الفضاء حيِّزًا أن يكون بحيث[1] يسع جوهرًا فَرْدًا[2]، فما لا يسع جوهرًا لا يصلح أن يكون حيزا، وإذا استحال أن يكون حيزا لا تلزم القسمة لأن من شرط القسمة أن تكون في حيز.

ومن وجه آخر أن نقول: من شرط قبول الحقيقة لأَنْ توصف بالنصف وغيره من الكسور أن يصح وصفها بكونها كُلًّا، فما لا يمكن وصفه بأنه كلٌّ لا يوصف بالبعضية، ألا ترى أن النقطة يستحيل وصفها بالكسور لمَّا استحال وصفها بكونها كلا، وكذلك الحركة وغيرها من الأعراض لمَّا استحال عليها الكلُّ استحال عليها الكسور، ولما كان إذا اجتمعت أفراد من نوع من أنواع الأعراض صح وصفه بكونه كلا صح وصفه بالكسور.

إذا تقرر هذا فنقول: الجوهر لا يصدق عليه أنه كلٌّ، فيستحيل عليه الوصف بالكسور، وإذا استحال وصفه بالكسور وتعذر وجود حيِّزٍ يسَعُه لا يمكن أن يقال: ثَمَّ حيِّزٌ يسَعُ نصفَه أو غير ذلك من كسوره، فعَلِمْنا حينئذ أنه لا يلزم من كون الأفْضِيَة موجودةً أن تكون أحيازًا، إلا إذا كان ما يعرض فيها يقبل أن يكون كُلًّا، أما إذا لم يكن له كلٌّ فلا.

قوله[3] في الحجة السادسة لهم: ﴿ إِذَا غَرَزْنَا خَشَبَةً فِي الأَرْضِ فَعِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ يَقَعُ لَهَا ظِلٌّ طَوِيلٌ، وَكُلَّمَا زَادَتِ الشَّمْسُ ارْتِفَاعًا ازْدَادَ هَذَا الظِّلُّ نُقْصَانًا، فَإِذَا فَرَضْنَا أَنَّ الشَّمْسَ ارْتَفَعَتْ بِمِقْدَارِ جَوْهَرٍ فَرْدٍ فَإِمَّا أَن لَا يَنْقُصَ أَلْبَتَّةَ مِنَ الظِّلِّ شَيْءٌ، أَوْ يَنْقُصَ، وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ، إِذْ لَوْ عُقِلَ أَنْ تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ جَوْهَرًا فَرْدًا وَمَا يَنْقُصُ مِنَ الظِّلِّ شَيْءٌ جَازَ أَنْ تَرْتَفِعَ ثَانِيًا وَثَالِثًا وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ شَيْءٌ حَتَّى تَصِلَ الشَّمْسُ إِلَى وَسَطِ السَّمَاءِ وَيَبْقَى الظِّلُّ كَمَا كَانَ، وَهُوَ

(1) يكون بحيث: ليس في (ت)
(2) فردًا: ليس في (ت)
(3) راجع الأربعين (ص254)

بَاطِلٌ. وَأَمَّا أَنْ يَنْقُصَ مِنَ الظِّلِّ شَيْءٌ فَإِمَّا أَنْ يُقَالَ: كُلَّمَا ارْتَفَعَتِ الشَّمْسُ جُزْءًا وَاحِدًا يَنْقُصُ مِنَ الظِّلِّ جُزْءٌ وَاحِدٌ، وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ طُولُ الظِّلِّ مِثْلَ مِقْدَارِ رُبُعِ الفَلَكِ وَهُوَ مُحَالٌ، أَوْ يُقَالَ: كُلَّمَا ارْتَفَعَتِ الشَّمْسُ جُزْءًا انْتَقَصَ الظِّلُّ أَقَلَّ مِنْ جُزْءٍ، وَذَلِكَ يُوجِبُ القِسْمَةَ ۞

قلنا: قولكم: «لو جاز أن تتحرك الشمس جزءا فردا لجاز ذلك في الثاني والثالث، فيلزم وصول الشمس إلى وسط السماء ولا ينقص من الظل شيء وذلك محال»، قلنا: لا نسلم أنه محال، بل تجويز هذا عندنا ضروري، ومن الضروري عندنا أن يحرك الله الشمس إلى وسط السماء ولا ينقص ظل على وجه الأرض، وهو معنى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: 45] أي: عند حركة الشمس.

بل يجوز على الله تعالى أن يحرك الشمس من المشرق إلى المغرب ولا يظهر لها في الأرض ضوء، بل يقصر ضوءها على هذا الحيز أو غيره من الأحياز التي يديرها سبحانه وتعالى، ويكون الخلائق حينئذ يشاهدونها من غير سحاب ولا حجاب، ولا يصل إليهم شيء من ضوءها ولا تشرق على الأرض بشيء من نورها، وإنما الله تعالى أجرى عادته بإشراق الأرض عند مقابلة قرص الشمس، ونقصان الظل عند حركتها على نسبة مخصوصة، ولو شاء تعالى لكان غير ذلك.

بل عمل المهندسون ظلالا[1] لقوائم في بسائط منصوبة على موازاة خط معدل النهار على وجه الأرض يكون ظلها عند زوال الشمس وعند طلوعها وعند غروبها طولا واحدًا لا يزيد في اليوم الواحد ولا ينقص بسبب أن حركة الشمس تكون حينئذ في هذه النصبة رخوية[2]، ويكون وجه الرخامة مظلما ستة أشهر ومشرقا ستة، وفي زمان الإشراق يكون القائم فيه لا يزيد ظله ولا ينقص في اليوم الواحد.

---

(1) في (غ): ظلاء.

(2) في (غ): رحوية.

نعم ظل يوم بجملته يخالف ظل يوم آخر بجملته، أما في أجزاء اليوم الواحد فلا، وسبب ذلك مذكور في علم المواقيت وصنعة الرخامات.

سلمنا أن الظل لا بد من نقصه بحركة الشمس، لكن لَا نُسَلِّمُ أنه ينقض بحركتها جزءًا فردًا، فلِمَ لا يجوز أن يكون الله تعالى أجرى عادته بأن الشمس كلما تحركت عشرة آلاف جزء تحرك الظِّل جزءا، بحيث يكون قليل أجزاء الظل موزعا على كثير أحياز الشمس، فما تصل الشمس إلى الزوال إلا والظل قد فني، ولا يلزم مساواة الظل لربع الفلك، ولا انقسام الجزء الفرد.

قوله[1] في الحجة السابعة لهم: ﴿ إِذَا اسْتَدَارَ الفَلَكُ اسْتَدَارَتْ مِنْطَقَتُهُ، وَاسْتَدَارَتْ جَمِيعُ الدَّوَائِرِ الْمُوَازِيَةِ لِتِلْكَ الْمِنْطَقَةِ، وَتَحَرَّكَتِ المِنْطَقَةُ جُزْءًا، وَالدَّائِرَةُ[2] الصَّغِيرَةُ القَرِيبَةُ مِنَ القُطْبِ المُوَازِيَةُ لِلْمِنْطَقَةِ إِنْ تَحَرَّكَتْ أَيْضًا جُزْءًا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مَدَارُ تِلْكَ الدَّائِرَةِ الصَّغِيرَةِ مُسَاوِيًا لِمَدَارِ المِنْطَقَةِ، هَذَا خُلْفٌ. وَإِنْ لَمْ تَتَحَرَّكْ يَلْزَمُ وُقُوعُ التَّفَكُّكِ فِي أَجْزَاءِ الفَلَكِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ. أَمَّا أَوَّلًا فَلأَنَّ الدَّلَائِلَ الفَلْسَفِيَّةَ قَائِمَةٌ عَلَى اسْتِحَالَةِ ذَلِكَ عَلَيْهَا. وَأَمَّا ثَانِيًا فَلِكَوْنِ القُرْآنِ وَصَفَهَا بِكَوْنِهَا ﴿سَبْعًا شِدَادًا﴾ [النبأ: 12]، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: كُلَّمَا تَحَرَّكَتِ المِنْطَقَةُ جُزْءًا تَحَرَّكَتِ الدَّائِرَةُ الصَّغِيرَةُ أَقَلَّ مِنْ جُزْءٍ، وَهُوَ المَطْلُوبُ. وَهَذَا الكَلَامُ يَفْرِضُونَهُ فِي حَرَكَةِ الرَّحَى وَيُلْزِمُونَ عَلَيْهِ تَفَكُّكَ أَجْزَاءِ الرَّحَى، وَفِي الإِنْسَانِ فِي نَفْسِهِ إِذَا دَارَ عَلَى عَقِبِهِ، فَإِنَّ دَائِرَةَ كَتِفِهِ أَوْسَعُ مِنْ دَائِرَةِ عَقِبِهِ، مَعَ عِلْمِهِ بِعَدَمِ وُقُوعِ التَّفَكُّكِ فِي بَدَنِهِ ﴾

قلنا: هذا تهويل ليس فيه[3] تحصيل، وتحرير الكشف عنه أن نقول: التفكك

---

(1) راجع الأربعين (ص254 ـ 255)

(2) في (غ): والدوائر.

(3) في (غ): له.

وإن كان ممكنا على الفلك حال استدارته وعلى بدن الإنسان حال دورانه، لكن عدم العلم به والشعور لا يلزم منه عدمُه، فإنَّ عدم العلم بالشيء ليس عِلْمًا بالعدم، لكنَّا لا نبحث إلا على ذلك، بل نسلِّمُ امتناعَ التفكُّك، ونطالبكم بالدليل على أن مِنطقة الفلك إذا دارت جزءًا فرْدًا تدورُ الدوائر الصغار، بل لِمَ لا يجوز أن تكون الدوائر الصغار ساكنةً حينئذ ولا تدورُ إلا إذا دارت المنطقة أجزاءً كثيرةً، ويكون ذلك من خواصِّ السَّعة والضيق لا من لوازم التفكُّك، ويعضد ذلك ما نشاهد بالحس في الرَّحى العريضة الواسعة فإنا نشاهد محيطها يتحرك حركة كبيرة[1] ومركزها يتحرك حينئذ حركة يسيرة ولا يحصل في أجزائها تفكك، فإذا اجتمع كثرة الحركة في المحيط وقِلَّتها في المركز مع أن ذلك ما اقتضى تفكُّكًا فلِمَ لا يجوزُ أن تحصل حركة في المحيط وسكون في المركز ولا يقتضي ذلك تفكُّكًا، بل يكون التفكك من لوازم الحركة المحسوسة في المحيط وعدمها في المركز، أما في جواهر كثيرة غير محسوسة فلِمَ لا يجوز أن يقع ذلك فيها ولا يقتضي ذلك تفكُّكًا، وَيَكُونُ ذلِكَ مِن خوَاصِّ السَّعة والضيق، لا من لوازم التفكُّكِ.

وحينئذ نقول: الواقع أبدًا في الدوائر الكبار المحيطة بالدوائر الصغار في الأفلاك أو في جسد الإنسان إما حركة الدائرة الصَّغيرة جزءًا ويصحبه من حركة الدائرة الكبيرة أجزاء كثيرة، أو تتحرك الدائرة الكبيرة جزءا وتكون الدائرة الصغيرة ساكنة حتى تتحرك الدائرة الكبيرة أجزاء كثيرة محسوسة، وحينئذ تحدث الحركة في الدائرة الصغيرة، ويكون ذلك من خواص السعة والضيق، لا من خواص التفكُّك، ويختص التفكك بالحركة المحسوسة في الدائرة الكبيرة مع ظهور السكون المحسوس في الدائرة الصغيرة، ولا يلزم من حركة دائرة جزءًا واحدًا أن تتحرك دائرة أخرى جزءًا آخر واحدًا إلا في الدوائر المستوية في السعة والضيق، أما المختلفات فلا.

وهذه النكتة هي موضع اللبس فتفطن لها، واعلم أن للسعة والضيق أحكاما لا تُوجَد في المساواة، وللمساواة أحكامًا لا توجد في السعة والضيق، وحل هذه الشبهة

(1) في (غ): كثيرة

من ذلك.

قوله[1] في الحجة الثامنة لهم: ﴿ إِذَا فَرَضْنَا مُرَبَّعًا مُتَسَاوِيَ الأَضْلَاعِ بِحَيْثُ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَضْلَاعِهِ عَشَرَةً، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ قُطْرُهُ جِذْرَ مِائَتَيْنِ بِبُرْهَانِ شَكْلِ العروسِ، لَكِنْ لَيْسَ لِلْمِائَتَيْنِ جِذْرٌ صَحِيحٌ، فَعَلِمْنَا أَنَّ القَوْلَ بِالقِسْمَةِ لَازِمٌ ﴾

قلنا: الذي اقتضى برهان شكل العروس أن قطر كل مربع إذا جعل ضلعا لمربع كان كل ضلع من أضلاعه مساويا لذلك القطر، فإن هذا المربع الكائن عن قطر المربع الأول يكون ضعف[2] المربع الأول. أو نقول: يكون مساويا للمربعين اللذين جعلا على ضلعين من أضلاع المربع الأول والقاعدة أن جذر كل عدد هو الذي إذا ضرب في نفسه خرج ذلك العدد، ولا شك أن المربع الأول ضلعه عشرة، ومتى ضربت عشرة في نفسها كانت مائة، فيكون المربع الأول مائة ويكون ضلعه جذره، وكذلك القول في كل مربع ضلعه جذره.

إذا تقرر أن الجذر والضلع لمعنى واحد فنقول: قطر المربع الأول هو ضلع المربع الثاني، فيكون جذر عدده، لكن عدده مائتان لأنه مساو لمجموع مربعين على ضلعين من المربع الأول، وكل مربع على ضلع من المربع الأول مائة لأن ضلعه عشرة، وضرب عشرة في نفسها يحصل مائة، فيكون للمربع الواحد مائة، فمجموع المربعين مائتان، والمربع الكائن عن القطر مساوٍ لمجموعهما فيكون مائتين وضلعه جذره، فيكون للمائتين جذرٌ.

هذا هو المتحصل من برهان العروس، لكنه غير مفيد بسبب أن «أقليدس» برهن على وجود جذور الأعداد الصم في نفس الأمر، وأما امتياز الأعداد المفتوحة على الصم فإنّ المفتوحة لها جذور معلومة والصم لها جذور غير معلوم، فالاثناعشر مثلا وإن سميناها صما فمعناه ليس لها جذر معلوم لا أنه ليس لها جذر في نفس

(1) الأربعين (ص255)
(2) في (ت): ضعفي.

الأمر، فتكون المائتان لها جذر في نفس الأمر لكنه غير معلوم.

إذا تقرر هذا فنقول: قولكم: «يلزم أن يكون للمائتين جذر»، قلنا: أتريدون أنه يلزم أن يكون للمائتين جذر معلوم أو غير معلوم؟ الأول ممنوع، والثاني مسلَّم، ولا يلزم من عدم علمنا بالجذر محال.

نعم لو لزم من هذا الفرض أن للمائتين جذرًا معلوما والواقع أنه غير معلوم لزم المحال، أما إذا لزم أن يكون لها جذر مجهول، والواقع في نفس الأمر أن لها جذرًا مجهولًا، فما ألزمتمونا حينئذ هو الواقع في نفس الأمر، فنحن نقول به لأن الواقع في نفس الأمر ليس محالًا، فسقطت هذه الشبهة.

قوله[1] في الحجة التاسعة لهم: **بُطْءُ الحَرَكَةِ لَيْسَ لِتَخَلُّلِ السَّكَنَاتِ، وَمَتَى كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ كَانَ الجِسْمُ قَابِلًا لِلْقِسْمَةِ أَبَدًا. بَيَانُ الأَوَّلِ أَنَّا نَفْرِضُ فَرَسًا جَوَادًا شَدِيدَ العَدْوِ بِحَيْثُ يَعْدُو مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ إِلَى وَقْتِ الظُّهْرِ خَمْسِينَ فَرْسَخًا، فَهَذِهِ الحَرَكَةُ مَعَ أَنَّهَا فِي غَايَةِ السُّرْعَةِ تَكُونُ أَبْطَأَ مِنَ الحَرَكَةِ اليَوْمِيَّةِ، فَإِنَّ الشَّمْسَ تَحَرَّكَتْ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ إِلَى وَقْتِ الظُّهْرِ رُبُعَ الفَلَكِ الأَعْظَمِ. إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: لَوْ كَانَ البُطْءُ لأَجْلِ تَخَلُّلِ السَّكَنَاتِ يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ نِسْبَةُ سَكَنَاتِ هَذَا الفَرَسِ إِلَى حَرَكَاتِهِ كَنِسْبَةِ زِيَادَةِ حَرَكَاتِ الفَلَكِ الأَعْظَمِ إِلَى حَرَكَاتِ الفَرَسِ، لَكِنَّ حَرَكَاتِ الفَلَكِ أَزْيَدُ مِنْ حَرَكَاتِ هَذَا الفَرَسِ أَلْفَ أَلْفِ مَرَّةٍ، فَيَلْزَمُ أَنْ يُقَالَ: سَكَنَاتُ هَذَا الفَرَسِ أَزْيَدُ مِنْ حَرَكَاتِهِ أَلْفَ أَلْفِ مَرَّةٍ، وَلَوْ كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ لَمَا ظَهَرَتْ تِلْكَ الحَرَكَاتُ القَلِيلَةُ فِيمَا بَيْنَ تِلْكَ السَّكَنَاتِ الكَثِيرَةِ، لَكِنَّ الأَمْرَ بِالضِّدِّ فَإِنَّا لَا نُشَاهِدُ فِي حَرَكَاتِ الفَرَسِ المَذْكُورِ شَيْئًا مِنَ السَّكَنَاتِ.**

إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الجِسْمُ قَابِلًا لِلْقِسْمَةِ أَبَدًا لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ

(1) الأربعين (ص255)

مُرَكَّبًا مِنَ الأَجْزَاءِ الَّتِي لَا تَتَجَزَّأُ فَلْنَفْرِضْ زَمَانَ قَطْعِهِ الحَرَكَةَ السَّرِيعَةَ جُزْءًا لَا يَتَجَزَّأُ فَفِي ذَلِكَ الزَّمَانِ إِنْ قَطَعَ البَطِيءُ أَيْضًا جُزْءًا فِي ذَلِكَ كَانَ البُطْءُ مِثْلَ السُّرعَةِ وَالبَطِيءُ مِثْلَ السَّرِيعِ، هَذَا خُلْفٌ، وَإِنْ قَطَعَ البَطِيءُ أَقَلَّ مِنْ جُزْءٍ لَزِمَ انْقِسَامُ الجَوْهَرِ الفَرْدِ، وَهُوَ المَطْلُوبُ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أن سكَنات الفرَس إذا كانت أكثر من حركات كثيرة عظيمة يلزم أن لا تظهر الحركات القليلة بين تلك السكَنات، وتقريرُه أنَّ الحِسَّ يقْصُر عن إدراك تفاصيل تلك الحركات عن تلك السكَنات على التفصيل، بل إنما يعلم ذلك على سبيل الإجمال، ويطلع الحس على أن الفرس كان في هذا الحيز ثم صار في ذلك الحيِّز، أمَّا ما بين ذَيْنِك الحيِّزين من الأحياز فلا يحيط الحس به، وإذا لم يُحِط الحِسُّ بتلك الأحياز المتخللة من فرط كثرتها فجاز أن يكون أكثرها سكَنات ولا يشعر بها، ألا ترى أن حركة الظل مساوية لحركة الشمس وحركة الشمس في غاية الكثرة، فتكون حركة الظل في غاية الكثرة مع أن الحس لا يدرك شيئا من تلك الحركات في الظل ألبتة، بل إنما يدرك في حركة الظل أنه كان هنا فصار هناك، أمّا ما بين ذينك الحيزين من الأحياز[1] فلا إحاطة للحس بها، فكذلك يجوز[2] وقوع سكَنات كثيرة في خلال حركات الفرس ولا شعور للحس بها، بل بطرفيها الحدين المكتنفين لتلك السكَنات، كما اقتصر إدراكه للحدين المكتنفين لحركات الظل، ولذلك إذا صعدت الشمس من المشرق اتصل في الحيز شعاعها بالأفق من المغرب والحس يعد هذه الحركة العظيمة حركة واحدة مع وقوعها في الآن الفرد عند الحس، وفي نفس الأمر هي واقعة في أزمان كثيرة جدًّا، فإن كل حركة من أفراد حركة شعاع الشمس يقتضي لذاته زمانًا فردًا، ومع ذلك يدرك الجميع زمانا فردًا.

وإذا كانت الفلاسفة تنكر ذلك فنقول: هم لا ينكرون أن مساحة الأفق لا يقطعها الفرس العظيم الجَرْي إلا في أزمان كثيرة عند الحس، وشعاع الشمس

(1) في (غ): ما بين تلك الأحياز

(2) في (غ): يكون.

يقطعها في الآن الفرد عند الحسِّ، فكذلك التفاوت الذي أبطأ فيه الفرس لم لا يجوز أن يكون لتخلل السكنات؟!

وبالجملة فالحس لا مدخل له في تفاصيل هذه الأمور ألبتة، بل شأنه في تفاصيلها الجهل، وإذا كان شأنه الجهل فلا غرْوَ أن تقع سكنات عظيمة لا نُدرِكُها ويُعَدُّ ذلك من غلطات الحس، كما يُعَدُّ من غلطاته إدراك بقاء الألوان في الأزمنة المتطاولة مع أنه لا يبقى زمانين، وسبب غلطه توالي الأمثال عليه فاعتقد أنها مثلٌ واحد دائم الوجود، وكذلك هذه السكنات العظيمة المتخللة لمّا جهل جملتها ولم يتعد إدراكه حصول هذا الفرس في هذا الحيز بعد أن كان في ذلك اعتقد أن هذا الحدّ متصل بذلك الحدّ ولا سكنات بينهما، كما اعتقد أن الفرد من الألوان بعد سنة هو الكائن أول السنة مع أنه قد تخلل بين أول السنة وآخرها من أفراد الألوان ما لا يحصى كثرة.

وبالجملة فأغلاط الحس كثيرة قد استوفى «الإمام» كثيرا منها في «المُحَصَّلِ» في شبه السوفسطائية، وإذا كانت أغلاطه كثيرة فهذه الصورة من جملتها عندنا، وعقولنا جازمة بأن في خلال حركات الفرس من السّكنات أكثرُ من حركاته، كما جزمت عقولنا بأن بين الفرد من الألوان آخر السَّنة وبين ما في أولها من أفراد الألوان ما لا يُحصى كثرةً، فظهر أن الاعتماد على عدم إحاطة العقل غير معتبر، فأولى الحس فإن عَدَمَ العِلْمِ بِالشَّيْءِ لَا يَكُونُ عِلْمًا بِعَدَمِهِ، وكذلك عَدَم الإِحْسَاسِ بِالشَّيْءِ لَا يَكُونُ إِحْسَاسًا بِعَدَمِهِ، فاندفعت الشبهة.

قوله في الحجة العاشرة لهم: **﴿ كُلُّ مُتَحَيِّزٍ فَهُوَ مُتَنَاهٍ، وَكُلُّ مُتَنَاهٍ فَإِنَّهُ يُحِيطُ بِهِ حَدٌّ أَوْ حُدُودٌ، فَإِنْ أَحَاطَ بِهِ حَدٌّ وَاحِدٌ فَهُوَ الكُرَةُ، فَإِذَا تَلَاصَقَتْ تِلْكَ الكُرَاتُ حَصَلَ فِيمَا بَيْنَهَا فُرَجٌ بِحَيْثُ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الفُرَجِ أَصْغَرَ مِنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الكُرَاتِ، فَقَدْ وُجِدَ أَصْغَرُ مِنَ الجَوْهَرِ الفَرْدِ فَيَنْقَسِمُ الجَوْهَرُ الفَرْدُ، وَإِنْ أَحَاطَتْ بِهِ حُدُودٌ مُخْتَلِفَةٌ فَهُوَ المُضَلَّعَاتُ كَالمُثَلَّثِ وَالمُرَبَّعِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَإِنَّ جَانِبَ الزَّاوِيَةِ مِنْهُ أَصْغَرُ مِنْ جَانِبِ الضِّلْعِ، وَكُلُّ مَا وَقَعَ**

التَّفَاوُتُ بِالصِّغَرِ وَالكِبَرِ فِي أَجْزَائِهِ وَجَوَانِبِهِ كَانَ قَابِلًا لِلانْقِسَامِ، فَالجَوْهَرُ الفَرْدُ قَابِلٌ لِلانْقِسَامِ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ[1] ﴾

قلنا: اختلف المتكلمون في شكل الجوهر الفَرْد، فقيل: مضلع حتَّى لا يبقى بين خلال أمثاله فرج تقبل أصغر منه، وقيل: كرة لا يقبل التفتت ولا السَّحْق، وهو الحقُّ.

وأما قولكم: «إذا اجتمعت الكرات فقد وجد بينها فرج بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج أصغر من كل واحد من تلك الكرات، فقد وجد أصغر من الجوهر الفَرْدِ، فينقسم الجوهر الفَرْدُ»، فمُسَلَّمٌ أن الفُرَجِ الواقعة بين تلك الكرات لا تسع كرة من تلك الكرات، ولكن لا نسلِّمُ أن تلك الفُرَج تصلح أن تكون حيِّزًا لشَيْءٍ ألبتةَ، فإنه كما تقدم أن من شرط الحيز أن يكون قابلا للجوهر الفرد فأكثر، فما لا يقبل جوهرًا يستحيل أن يكون حيِّزًا، فاللَّازِمُ حينئذ مما ذكرتُمُوه أنه وُجد بين الكرات فضاء، وهذا مُسلَّمٌ، لكن ليس كل فضاء يصلح أن يكون حيِّزًا، فلِمَ قلتم: هذا الفضاء يقبل جزءًا من الجوهر الفرد؟! فهذا مصادرة منكم، فإنا نعتقد أنه لا جزء له ولا يقبل القسمة، فاستسلافكم منا أن هذا الفضاء الصغير يكون حيِّزًا لجزء الجوهر الفرد مصادرَةٌ عن المطلوب.

فيتحصل أن نتيجة هذه الشُّبْهَة إنما هو وجودُ فضاءٍ ما بين الكُرَات، وهذا لا يضرنا ولا ينفعكم، وما ينفعكم وهو كونه حيِّزًا لجُزْءِ الجوهر الفرد نحن لا نسلِّمه؛ لأنها مصادرة بغيرِ بُرْهَانٍ، بل هذا هو أوَّل المسألة، وما الكلام إلا فيه، فلا يمكن أخْذُه منّا بغير بُرْهَانٍ.

قوله[2] في الجواب: ﴿ **نَحْنُ نُجِيبُ عَنْ هَذِهِ الوُجُوهِ العَشَرَةِ بِوَجْهٍ وَاحِدٍ وَهُوَ أَنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الوُجُوهَ مُتَشَارِكَةٌ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ وَهُوَ أَنَّهُ قَدِ اخْتُصَّ أَحَدُ جَانِبَيِ الجُزْءِ بِخَاصِّيَّةٍ لَا تَحْصُلُ فِي الجَانِبِ الآخَرِ مِنْهُ، لَكِنَّ هَذَا المَعْنَى يُوجِبُ حُصُولَ**

---

(1) الأربعين (ص255 ـ 256)
(2) الأربعين (ص255 ـ 256)

انْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ بِالفِعْلِ، وَالفَلَاسِفَةُ لَا يَقُولُونَ بِهَذَا المَعْنَى، فَمَا هُوَ نَتِيجَةُ هَذِهِ الوُجُوهِ لَا يَقُولُونَ بِهِ، وَمَا يَقُولُونَ بِهِ وَهُوَ الانْقِسَامُ بِالقُوَّةِ فَقَطْ لَا تُنْتِجُهُ هَذِهِ الوُجُوهُ، فَسَقَطَتْ هَذِهِ الوُجُوهُ﴾

قلنا: شُبَهُهم لا تفيد إلا مذهبَهم، ولا تفيد انقسامات غير متناهية بالفعل، وتقريرُه أن جميع الوجوه التي ذكروها مبنية على فَرْضٍ فرَضُوه في كل شبهة منها، فلزم عند ذلك الفرض قسمة أخرى تتوقف على فرض آخر، لكن لما كانت الفروض ممكنة، والموقوف على الممكن ممكن، كانت الانقسامات التي لا نهاية لها ممكنة، أما الواقع منها بالفعل فمتناه جَزْمًا لأنه مبني على فرض العقل، وفرض العقل فِعْلُه، وأفعال العقل وتصرفاته متناهية، فالمرتب عليها يجب أن يكون متناهيا بالضرورة لأن كل قسمة جوهر بنصفين أو بعدد مخصوص موقوفٌ على فرض واحد، فتكون أفراد الفروض متناهية، والمرتب على كل واحد منها متناهٍ، والعدد المتناهي إذا ضوعف مرارًا متناهية يكون المجموع متناهيًا ضرورةً.

فظهر أن اللازم من شبههم من الواقع متناهٍ، ومن الممكن غير متناه، وهذا عين مذهبهم، فظهر أن الجواب لا يستقيم.

* * *

المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ وَالعِشْرُونَ

فِي حَقِيقَةِ النَّفْسِ

قوله[1] في إثبات معلوم غير قابل للقسمة: ﴿ لاَ شَكَّ أَنَّا نَعْرِفُ شَيْئًا، فَذَلِكَ الشَّيْءُ إِمَّا مُفْرَدٌ أَوْ مُرَكَّبٌ، فَإِنْ كَانَ مُفْرَدًا فَقَدْ حَصَلَ المَطْلُوبُ، وَإِنْ كَانَ مُرَكَّبًا وَكُلُّ مُرَكَّبٍ فَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنَ المُفْرَدَاتِ، وَالعِلْمُ بِالمُرَكَّبِ مَسْبُوقٌ بِالعِلْمِ بِالمُفْرَدِ، فَثَبَتَ أَنَّا نَعْلَمُ أُمُورًا مُفْرَدَةً ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن العلم بالمركب مسبوقٌ بالعلم بمفرداته؛ لأن العلم بالمركب قد يكون عِلْمًا إجماليا، كما يعلم العوام الترياق الفاروق علما إجماليا وإن جهلوا مفرداته، وقد يكون علما تفصيليا، فهذا هو الذي يكون العلم بالمركب مستلزما للعلم بالمفردات، لكنكم لم تقيموا دليلا على أن ذلك المركب علمناه علما تفصيليا، بل قلتم: «نحن نعلم شيئا وشيئا»، والعلم بالشيء أعم من كونه إجماليا أو تفصيليا، والأعم لا يستلزم الأخص، فحينئذ هذا التقرير لا يفيد شيئا.

قوله[2]: ﴿ أَمَّا إِذَا كَانَ المَعْلُومُ غَيْرَ قَابِلٍ لِلْقِسْمَةِ كَانَ العِلْمُ بِهِ غَيْرَ قَابِلٍ لِلْقِسْمَةِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ العِلْمُ قَابِلًا لِلانْقِسَامِ لَكَانَ مَا يُفْرَضُ جُزْءَ ذَلِكَ العِلْمِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عِلْمًا بِذَلِكَ المَعْلُومِ، أَوْ عِلْمًا بِجُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ، أَوْ لَا يَكُونُ عِلْمًا بِذَلِكَ المَعْلُومِ وَلَا بِشَيْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ. فَإِنْ كَانَ عِلْمًا بِذَلِكَ المَعْلُومِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الجُزْءُ مُسَاوِيًا لِلْكُلِّ فِي تَمَامِ المَاهِيَّةِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ كَانَ عِلْمًا بِجُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ ذَلِكَ المَعْلُومِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ المَعْلُومُ مُنْقَسِمًا، وَالتَّقْدِيرُ أَنَّهُ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِلْمًا بِذَلِكَ المَعْلُومِ وَلَا بِجُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لَزِمَ أَن لَا يَكُونَ عِلْمًا، وَالتَّقْدِيرُ أَنَّهُ عِلْمٌ، هَذَا خُلْفٌ ﴾

---

(1) الأربعين (ص263)

(2) الأربعين (ص263)

قلنا: يصدق أنّ العلم المتعلق بغير المنقسم منقسم لأن ذات الله تعالى غير قابلة للقسمة، ويصح أن يتعلق بها علم زيد وعلم عمرو، ويصدق على مجموعهما أنه علمٌ متعلِّقٌ بذات الله تعالى، فإن اسم الجنس كما يصدق على القدر المشترك يصدق على الأفراد إذا اجتمعت، كما يقال لمطلق الماء: ماء، وللمياه الكثيرة: ماء، ونظائره كثيرة، فيكون جزء هذا العلم علمًا بكل ذلك المتعلَّق، فإن أردتم بمساواة الجزء للكل هذا القدر فلم قلتم: إنهُ محال؟! وإن أردتم أمرًا آخر من المحالات فلم قلتم: إنّه لازمٌ؟! بل تصوّر هذا في زَيْدٍ وحدَه، فإن النفس ذات جواهِر، فيجوز أن يقوم بكل واحد من جواهر نفسه علمٌ متعلق بذات الله تعالى ويصدق على مجموعها أنه علم متعلق بذات الله كما تقدم، وليس في ذلك محالٌ.

ولا يقال: يلزم اجتماعُ المِثْلَيْن، ولا: تحصيلُ الحاصل؛ لأن المثلين وإن استحال اجتماعُهما فذلك بشرط اتحاد المحلِّ، أما مع التعدد فلا، ولذلك يقول كثير من المحققين: المثلان ضِدَّان بشرط اتحادِ المَحَلِّ.

وكذلك تحصيل الحاصل لا يلزمُ في هذا؛ فإن قيام علوم كثيرة بمحال كثيرة بمعلوم واحد ليس تحصيلا للحاصل وإلا لزم أن كل من علم شيئًا أن لا يعلمَه غيره، فلا يشترك العالِم في معرفة شيء ألبتة، وهو محال بالضرورة.

* * *

المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ وَالعِشْرُونَ

فِي إِثْبَاتِ الخَلَاءِ

قوله[1]: ﴿ الجِسْمُ إِذَا انْتَقَلَ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ فَالمُنْتَقَلُ إِلَيْهِ إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ كَانَ قَبْلَ انْتِقَالِ هَذَا المُنْتَقِلِ إِلَيْهِ خَالِيًا، أَوْ كَانَ مَمْلُوءًا، فَإِنْ كَانَ خَالِيًا ثَبَتَ الخَلَاءُ، وَإِنْ كَانَ مَمْلُوءًا فَعِنْدَ انْتِقَالِ هَذَا الجِسْمِ إِلَيْهِ إِنْ بَقِيَ ذَلِكَ الجِسْمُ فِيهِ حَالَ مَا انْتَقَلَ هَذَا الجِسْمُ إِلَيْهِ لَزِمَ اجْتِمَاعُ الجِسْمَيْنِ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنِ انْتَقَلَ ذَلِكَ الجِسْمُ مِنْ ذَلِكَ المَكَانِ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ فَإِنِ انْتَقَلَ إِلَى مَكَانِ الجِسْمِ المُنْتَقِلِ لَزِمَ الدَّوْرُ، لِأَنَّ هَذَا لَا يُمْكِنُهُ الانْتِقَالُ عَنْ مَكَانِهِ إِلَّا إِذَا فَرَغَ المَكَانُ عَنِ الثَّانِي، وَلَا يَفْرَغُ المَكَانُ عَنِ الثَّانِي إِلَّا إِذَا فَرَغَ المَكَانُ الأَوَّلُ عَنِ الجِسْمِ الأَوَّلِ، وَمَا أَفْضَى إِلَى الدَّوْرِ امْتَنَعَ وُجُودُهُ، وَأَمَّا إِنِ انْتَقَلَ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ عَادَ التَّقْسِيمُ، وَيَلْزَمُ أَنْ يُقَالَ: مَهْمَا تَحَرَّكَتِ البَقَّةُ أَوِ النَّمْلَةُ تَحَرَّكَ جُمْلَةُ عَالَمِ الأَجْسَامِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ. فَثَبَتَ أَنَّ القَوْلَ بِعَدَمِ الخَلَا يُفْضِي إِلَى أَقْسَامٍ بَاطِلَةٍ، فَيَكُونُ القَوْلُ بِعَدَمِ الخَلَا بَاطِلًا ﴾

قلنا: الفلاسفة يقولون: إنّ جِرْم الهواء لذاته يقبل الانقباض والانبساط، فيقبل أن يملأ الأحياز الكثيرة إذا خلا أو بسط، وتكفيه الأحياز القليلة إذا ضُويِقَ، كما يحس في القطن المنفوش والصوف كيف ينقبض وينبسط في الحس.

وكذلك تقول الفلاسفة في الهواء، إذا تحرك شيء من العالَم وزاحم الهواء[2] انجمع، وإذا فارقه انبسط، من غير خلاء ألبتة، بل الهواء هو الذي يندفع بالانقباض والانبساط فلا يلزم تحرك أجزاء العالم عند تحرك النملة، بل ينقبض الهواء الذي

(1) الأربعين (ص266)

(2) في (ع): العالم.

تحركت إليه النملة فقط، وكذلك في سائر المتحركات، ولا يلزم شيء من المحالات.

نعم للمتكلمين إبطالُ كَوْنِ الهواء يملأ الأحياز الكثيرة ما يملأ القليلة بإقامة الدليل على تساوي الأجسام من الهواء وغيره، وأن كل جسم له حيز لا يمكن أن يملأ أقل منه ولا أكثر، وأن الانقباض والانبساط في القطن والصوف المنفوشين إنما هو بتخلل أحيازٍ خالية في خلال جرم الصوف والقطن، لا لأن القطن ملأ الكثير من الأحياز ما يملأ القليل فيعود لزوم المحالات المتقدمة.

قوله[1] في الحجة الثانية على إثبات الخلاء: ﴿إِنَّا إِذَا فَرَضْنَا سَطْحَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ انْطَبَقَ أَحَدُهُمَا بِتَمَامِهِ عَلَى الآخَرِ، ثُمَّ إِنَّا نَفْرِضُ ارْتِفَاعَ أَحَدِهِمَا عَلَى الآخَرِ دَفْعَةً، فَعِنْدَ هَذَا يَلْزَمُ القَطْعُ بِحُصُولِ الخَلَاءِ بَيْنَ ذَيْنِكَ السَّطْحَيْنِ﴾

ثم قال: ﴿إِمَّا أَنْ يَنْتَقِلَ مِنَ الخَارِجِ أَوْ يَحْصُلَ فِي مَسَامِّ السَّطْحِ الأَعْلَى أَوِ الأَسْفَلِ، فَإِنِ انْتَقَلَ مِنَ الخَارِجِ إِلَى ذَلِكَ الوَسَطِ فَحِينَئِذٍ يَكُونُ ذَلِكَ الجِسْمُ المُنْتَقِلُ حَاصِلًا فِي الطَّرَفِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ حَاصِلًا فِي الوَسَطِ، فَفِي ذَلِكَ الوَقْتِ يَكُونُ ذَلِكَ الوَسَطُ خَالِيًا وَهُوَ المَطْلُوبُ، وَإِنْ نَزَلَ مِنْ مَسَامِّ الأَعْلَى أَوِ الأَسْفَلِ فَهُوَ أَيْضًا بَاطِلٌ لِأَنَّا نَفْرِضُ سَطْحَيْنِ عَدِيمِي المَسَامِّ، وَلِأَنَّهُ لَابُدَّ وَأَنْ يَحْصُلَ بَيْنَ كُلِّ مَنْفَذَيْنِ مِنْ تِلْكَ الأَجْسَامِ سَطْحٌ مُتَّصِلٌ، فَالشَّيْءُ الَّذِي يَنْزِلُ مِنَ المَسَامِّ يَكُونُ حَالَ كَوْنِهِ مُتَّصِلًا بِطَرَفِ تِلْكَ الفُرَجِ لَا يَكُونُ حَاصِلًا فِي وَسَطِ السَّطْحِ المُتَوَسِّطِ فِيمَا بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ الوَسَطُ خَالِيًا لَا مَحَالَةَ، فَثَبَتَ أَنَّ القَوْلَ بِالخَلَاءِ لَازِمٌ عَلَى جَمِيعِ التَّقْدِيرَاتِ﴾

ثم قال: ﴿وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الحُجَّةَ لَا يُمْكِنُ الجَوَابُ عَنْهَا عَلَى أُصُولِ الفَلَاسِفَةِ﴾

قُلْنَا: بَل يمكن الجواب عنها على أصولهم، وتقريره أن حركة السطح عن السطح

(1) الأربعين (ص267)

إما أن تفرض في آن أو في زمان، فإن فرضت في آن كان فرضَ محالٍ[1] عندهم لأن الزمان عندهم ليس مركبا من الآنات، بل الآنات أطراف الزمان وليس زمانا، والحركة مشروطة بالزمان اتفاقا من العقلاء، ففرضها في غير زَمان فرض محال، والمحال يجوز أن يستلزم المحال، فيجوز أن يستلزم هذا الفرض المحال جواز الخلاء مع كونه في نفسه محالا.

وإن فرضتم حركة أحد الجسمين عن الآخر في زمان، والزمان عندهم يقبل القسمة إلى غير النهاية بناء على نفي الجوهر الفرد، وإذا كان قابلا لانقساماتٍ[2] لا نهاية لها فيقبل أن يقع فيه من الحركات ما لا نهاية لها لأن ما لا يتناهى يقبل ما لا يتناهى، وإذا قَبِل ذلك الزمان ما لا يتناهى من الحركات فلا يتعين قصور هذه الحركات عن الوسط في الزمان، فإن ما لا يتناهى من الحركات[3] لا يحيل العقل عليه استيعاب مسافة معينة.

نعم، إنما يكون ذلك أن لو كان الزمان فردًا والحركة فَرْدَةً فيتعين أن تكون المسافة[4] المقطوعة فرْدَةً، فعند فرض الحركة في أول زمان يتعين عدم الوصول إلى الوسط بالضرورة، وهم لا يساعدون على شيء من هذه المقدمات فلا يتم المطلوب.

★ ★ ★

(1) في (غ): فرضا محالا
(2) في (ت): لأقسام
(3) وإذا قبل.....الحركات: ليس في (غ)
(4) في (ت): المساحة

المَسْأَلَةُ الثَّلاثُونَ

فِي المَعَادِ

قَوْلُهُ: «لَمَّا تَقَرَّرَ[1] أَنَّ الجَوَازَ مِنْ لَوَازِمِ المَاهِيَّةِ فَيَكُونُ اللهُ تَعَالَى قَادِرًا عَلَيْهَا أَبَدًا»[2].

ثُمَّ قَالَ[3]: ﴿ فَإِنْ قِيلَ: قَوْلُكُمْ: «إِنَّ الجَوَازَ مِنْ لَوَازِمِ المَاهِيَّةِ» كَلَامٌ مَتِينٌ، إِلَّا أَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ المَاهِيَّةَ بَاقِيَةٌ حَالَةَ العَدَمِ، وَهَذَا لَا يَتِمُّ إِلَّا مَعَ القَوْلِ بِأَنَّ المَعْدُومَ شَيْءٌ، وَأَنْتُمْ لَا تَقُولُونَ بِهِ ﴾

وَأَجَابَ بِـ ﴿ أَنَّ بُطْلَانَ المَاهِيَّةِ حَالَةَ العَدَمِ لَا يَمْنَعُ مِنَ الحُكْمِ عَلَيْهَا بِالجَوَازِ وَالامْتِنَاعِ؛ لِأَنَّ صَرِيحَ العَقْلِ يَحْكُمُ بِأَنَّ هَذَا المُحْدَثَ كَانَ جَائِزَ الحُدُوثِ قَبْلَ أَنْ يَحْدُثَ، فَهَذَا الَّذِي يَحْكُمُ العَقْلُ عَلَيْهِ بِالجَوَازِ لَيْسَ هُوَ المَاهِيَّةَ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةَ التَّقَرُّرِ حَالَتَيِ الوُجُودِ وَالعَدَمِ لَكَانَتْ مُمْتَنِعَةَ التَّبَدُّلِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مَاهِيَّةٌ، فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ جَوَازُ التَّبَدُّلِ نَعْتًا لَهَا، فَلَابُدَّ أَنْ يَكُونَ نَعْتًا لِلْوُجُودِ أَوْ لِمَوْصُوفِيَّةِ المَاهِيَّةِ بِالوُجُودِ، ثُمَّ الوُجُودُ قَبْلَ تَجَدُّدِهِ مَا كَانَ حَاصِلًا، فَعَلِمْنَا أَنَّ عَدَمَ حُصُولِهِ لَا يَمْنَعُ الحُكْمَ عَلَيْهِ بِالجَوَازِ ﴾

قلنا: أمَّا كلام السائل أولا في قوله: «كلام متين إلا أنه مبني على أن الماهية باقية حالة العدم»، فلا يَرِدُ؛ لأن الإمكان والوجوب والامتناع أحكام ذهنيةٌ ونِسَبٌ عقليّةٌ، وليست صفاتٍ خارجيةً مخصوصةً[4] حتى يلزم من صدقها في الخارج صدق

(1) في (ت): قرَّر.
(2) راجع الأربعين (ص271)
(3) راجع الأربعين (ص272)
(4) في (ت): متخصصة.

محالها في الخارج.

وتقريرُه أن العقل يتَصوَّرُ المعدومَ[1] ويتصور النقيضين، فإن أضاف إليه أحدهما في الخارج على سبيل التعيين فهو الوجوب إن أضاف الوجود وعَيَّنَهُ، أو الاستحالة إن أضاف العدم وعيَّنَهُ، وإن أضاف كل واحد منهما له على سبيل البدل فهو الإمكان، فهذه الثلاث إضافات في الذهن متصوَّراتٌ في الذهن، وصدقها في نفس الأمر بصدق وقوع أمر في الخارج، وهو ملزوم لصحة حكم الذهن بها[2]، وكذبها بعدم وقوع ذلك الملزوم في نفس الأمر، كما أن الحكم بالتقدم والتأخر وغيرهما مِن النِّسب والإضافات إنما يصدق بوقوع معلوم قبل معلوم أو بعده[3] فحينئذ يصدق التقدم والتأخر، وإن لم يقع ذلك في نفس الأمر كذب هذا الحكم، وليس كذب هذا الحكم بعدم انطباقه على المثال[4] في الخارج وصدقه بانطباقه على مثاله كما نحكم[5] بقيام زيد، فإنا نتصور معنى قيامه في الذهن، وإن وقع في الخارج ما يماثل هذه الصورة الذهنية صدق هذا الحكم وإلا كذب، فالنسب والإضافات ليس صدقها وكذبها من هذا الباب، بل لما ذكرناه وإلا فهي يستحيل وجودها في الخارج، وما استحال وجوده في الخارج كيف يصدق بانطباقه على مثاله في الخارج؟!. وهذه مزَلّة صعبة قل من يتفطن لها.

وكذلك صدق البُنُوَّة ليس بوجود البنوة في الخارج، بل بوجود حيوان آخر من نطفة حيوان من نوعه، فوجود هذا في الخارج ملزوم لصدق حكم الذهن بالبنوة والأبوة.

فظهر حينئذ أن معنى قولنا: «إنَّ الإمكان من لوازم الماهية» أنه لا حالة يتصور

(1) في (ل): المعلوم.
(2) في (غ): فيها.
(3) أو بعده: ليس في (غ)
(4) في (غ): على مثاله.
(5) في (غ): كالحكم.

فيها الإنسانُ الجسمَ إلا ويصح حكمُه عليه بقبول كل واحد من النقيضين على البدل، لا أن معناه أنه لازم للممكن في الخارج، ويظهر بهذا بطلان قوله: «لو كانت الماهية متقررة حالتي الوجود والعدم يمتنع أن يكون الجواز نعتا لها»؛ لأن الجواز إنما هو إضافة كل واحد من النقيضين للماهية المتصوَّرة على البدل، فبقاؤهما في الحالين لا يمنع من إضافة كل واحد من النقيضين[1] لها على البدل.

قَوْلُهُ[2]: ﴿ وَرَابِعُهَا: أَنَّا نَحْكُمُ عَلَى الشَّرِيكِ بِالامْتِنَاعِ، وَعَلَى الجَمْعِ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ، ثُمَّ هَذِهِ المَاهِيَّاتُ لَيْسَ لَهَا تَحَقُّقٌ بِاتِّفَاقِ العُقَلَاءِ، فَعَلِمْنَا أَنَّ الحُكْمَ عَلَى الشَّيْءِ لَا يَسْتَدْعِي كَوْنَ المَحْكُومِ عَلَيْهِ ثُبُوتِيًّا»[3].

ثُمَّ قَالَ: «لَا يُقَالُ: إِنَّ المَحْكُومَ عَلَيْهِ بِالامْتِنَاعِ هُوَ الصُّورَةُ الذِّهْنِيَّةُ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: تِلْكَ الصُّورَةُ لَمَّا كَانَتْ حَاضِرَةً فِي الذِّهْنِ مَوْجُودَةً لَمْ يَكُنِ الحُكْمُ عَلَيْهَا بِكَوْنِهَا مُمْتَنِعَةَ الوُجُودِ فِي الذِّهْنِ، بَلِ المَحْكُومُ عَلَيْهِ بِالامْتِنَاعِ هُوَ وُجُودُهُ فِي الخَارِجِ، لَكِنْ وُجُودُهُ فِي الخَارِجِ غَيْرُ ثَابِتٍ، فَإِذًا المَحْكُومُ عَلَيْهِ بِالامْتِنَاعِ لَا تَحَقُّقَ لَهُ أَلْبَتَّةَ ﴾

قُلْنَا: لَنا قاعدتان متفق عليهما:

- **القَاعدةُ الأولى**: أن الحكم على الشيء يقتضي تصوُّرَهُ، وما ليس مشعورًا به مِن وَجْهٍ يستحيلُ الحكمُ عليه.

- **القاعدة الثانية**: أن كل ما استحال وقوعُه في الخارج استحالَ وقوعُه في الذهن، وكل ما أمكن تصوُّرُه في الذِّهن أمْكنَ وقوعُه في الخارج، فلما استحال في الخارج أن يكون جسم في غاية السواد وهو في غاية البياض استحال أن يتصور

(1) للماهية .... النقيضين: ليس في (غ).

(2) الأربعين (ص272 ـ 273)

(3) الأربعين (ص272)

العقل ثوبا هو في غاية السواد وهو في غاية البياض، وكذلك سائر المستحيلات، فكل متصوَّر حينئذ ليس بمستحيل[1] في الخارج من طريق عكس النقيض.

إذا تقررت هاتان القاعدتان فنقول: المستحيلات إن لم تكن متصوَّرةً استحالَ الحُكْمُ عليها بالاستحالة عملًا بالقاعدة الأولى، وإن كان متصوَّرًا لم يكن مستحيلًا فيكون القضاء عليها بالاستحالة ليس صادقا، لكنه صادقٌ، فيكون هذا الموضع في غاية الإشكال.

وحلُّه أن نقول: معنى القاعدة الأولى أن المحكوم عليه لابد وأن يكون متصوَّرًا من وجه على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل، والمستحيلات حالة الحكم عليها متصورة من جهة بسائطها لا من جهة هيئاتها، وإذا حكمنا بأن الجمع بين السواد والبياض مستحيل فيكفينا أن نتصور مفهوم السواد ومفهوم البياض ومفهوم الجمع، وهذه الثلاثة ممكنة خارجًا وذهنًا، ثم نقول: حصول مفهوم الجمع لهذين محالٌ.

فهذه الثلاثة هي بسائط هذه المستحيلات، وإذا تصور الشيء من جهة بسائطه فقد تصوِّرَ من وَجْه، فما وقع في الذهن إلا ممكنٌ، وما حُكم إلا على متصوَّر، فتصوَّرْنا الجمعَ بين القاعدتين.

وكذلك القول في جملة المستحيلات، ويُلحق بها في هذا المعنى القضاء على العدم بمناقضة الوجود وبغير ذلك من الأحكام مع أن العدم مستحيل تصوُّرُه، فإن الذهن لا يتصور إلا ما له ثبوت من وجه، والعدمُ نفيٌ محض فلا صورة له ألبتَّة ولا مثال ولا ثبوت، وكيف يحكم العقل عليه مع أنه يحكم عليه بما تقدم من الأحكام وغيرها؟!

فجواب ذلك أن نقول: حُكْمُ العقل على العدم لا بِتَصوُّر بسائطه لأنه ليس له بسائط، بل بِتصوُّرِ مقابله الذي هو الوجودُ، فيتصوَّرُ العقلُ مفهوم الوجود ويقولُ: مقابِلُ هذا نقيضُه، وسابِقٌ عليه إن كان الوجود حادِثًا، وغير ذلك من الأحكام،

(1) في (غ): ليس مستحيلا.

وتصوره من جهة مقابله تصورٌ له مِن وَجْهٍ، فيحصل الجمع بين القاعدتين أيضا فيه كما تقرر في المستحيلات.

إذا تقررت هذه المباحث فنقول: ظهَرَ بطلانُ قوْلِ السَّائل: «المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة الذهنية»، فإنَّ المتصوَّرَ في الذهن ممكن كما تقدم تقريرُه، والقضاء على الممكن بالامتناع باطل، بل القضاء بالامتناع على حصول أحَدِ المتصوَّرات لغيره كما تقدم في الجمع بين الضِّدين ونحوه أو على مقابل المتصور، أما على المتصوَّر فلا.

فظهر أيضا بطلان قوله في الجواب: «الحُكْمُ بالامتناع على الماهية ليس بامتناع الوجود الذهني، بل بالوجود الخارجي، لكن وجودها في الخارج غير ثابت، فإذن المحكوم عليه بالامتناع غير ثابت ألبتة»؛ لأنا نقول: بل هو ثابتٌ من وجه كما تقدم تقريرُه، والثابت من وَجْهٍ يصدُقُ عليه أنه ثابتٌ في الجملة، وإذا صدقت الموجبة الجزئيَّة كذبت السالِبَةُ الكُلِّيَّة.

قوله[1] في الحجة الأولى لهم: **﴿ الحُكْمُ عَلَى الشَّيْءِ بِجَوَازِ الإِعَادَةِ مَوْقُوفٌ عَلَى كَوْنِ ذَلِكَ الشَّيْءِ هُوَ هُوَ مُتَخَصِّصًا[2] فِي ذَاتِهِ، وَالشَّيْءُ بَعْدَ عَدَمِهِ نَفْيٌ مَحْضٌ لَيْسَ لَهُ تَخَصُّصٌ، فَكَانَ الحُكْمُ بِجَوَازِ الإِعَادَةِ مُمْتَنِعًا ﴾**

قُلْنَا: الشيء وإن صار معدومًا نفيًا مَحْضًا في الخارج إلا أنه متميِّزٌ في العلم، كما أنّا نفرِّقُ في عقولنا بين غروب الشمس أمس[3] وغروبها في اليوم الذي قبله، ونجزمُ[4] بأن أحدهما غيرُ الآخر مع أنهما نفيٌ محضٌ، كذلك المعدومات متميزة في علم الله تعالى بما كانت عليه حالة الوجود، فيعيدُها على ما هي معلومة عنده سبحانه

(1) راجع الأربعين (ص270)

(2) في الأربعين: متعيِّنًا. (ص273)

(3) في (غ): الشمس في اليوم.

(4) في (ت): ونعلم.

وتعالى.

قوله[1]: ﴿ لَوْ كَانَتْ إِعَادَةُ المَعْدُومَ جَائِزَةً لَكَانَتْ إِعَادَةُ الوَقْتِ الَّذِي أَعْدَمَهُ اللهُ تَعَالَى فِيهِ جَائِزَةً، وِبتَقْدِيرِ أَنْ يُعِيدَ الوَقْتَ وَيُعِيدُهُ فِيهِ كَانَتْ هَذِهِ الإِعَادَةُ حُدُوثًا فِي وَقْتِهِ الأَوَّلِ، فَلَا يَكُونُ الشَّيْءُ مُعَادًا، بَلْ مُبْتَدَأً، وَذَلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ ﴾

قلنا الجواب من وجهين:

ـ الأَوَّلُ: أنه تعالى وإن أعاد الوقت بما فيه لا يلزم الجمع بين النقيضين[2]، وتقريرُه أنه تعالى إذا أعادهما صدق على كل واحد منهما أنه مُعاد، وأن وجود هذا وجود ثان بعد أول، وَالمُحدَث المشار إليه هاهنا هو الموجود الذي لم يتقدَّمه وجودٌ، وهو محال الصدق في هذه الصورة، بل اللازم على تقدير إعادتهما أن كل واحد منهما موصوف بوجود بعد وجود، ولا يلزم اجتماع النقيضين.

ـ وثانيهما: سلمنا أنه يلزم اجتماع النقيضين، ولكن على تقدير إعادة الوقت، وإعادة الوقت ممكنة، فيكون هذا المحال معلَّقًا على أمر ممكن، والمعلَّقُ على الممكن ممكن الوجود والعدم، غيرُ لازم الثبوت، فلا يكون هذا المحال لازم الثبوت لما ادعينا، وإذا لم يتعين لزوم المحال لما ادعينا لا يتعين أن ما ادعينا محالٌ، فلا يحصل مقصود الخصم[3].

قوله[4] في الحجة الثالثة: ﴿ إِذَا فَرَضْنَا أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَعَادَ جَوْهَرًا بَعْدَ عَدَمِهِ وَأَحْدَثَ آخَرَ مِثْلَهُ لَمْ يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ الجَوْهَرَيْنِ عَيْنَ ذَلِكَ الَّذِي عُدِمَ وَالآخَرُ مِثْلَهُ أَوْلَى مِنَ العَكْسِ ﴾

---

(1) راجع الأربعين (ص273)
(2) قلنا... النقيضين: ليس في (غ)
(3) في (غ): مقصود الخصم.
(4) راجع الأربعين (ص273)

قلنا[1]: قد تقدم أن المعدومات معلومةٌ متميّزةٌ عند الله تعالى في علمه بتشخصاتها وأحوالها، وهو يعلم ما هو غيرٌ وما هو مِثْلٌ، فالأولوية حاصلة.

قوله[2] في الحجة الأولى لهم في الفصل الثاني: ﴿الأَرْوَاحُ البَشَرِيَّةُ لَا تَقْبَلُ الفَنَاءَ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ قَابِلَةً لِلْعَدَمِ لَكَانَتْ قَابِلِيَّتُهَا لِلْعَدَمِ إِمَّا أَنْ تَقُومَ بِهَا أَوْ بِغَيْرِهَا، وَالقِسْمَانِ بَاطِلَانِ، فَالقَوْلُ بِكَوْنِهَا قَابِلَةً لِلْعَدَمِ مُحَالٌ.

إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ القَابِلِيَّةَ لَيْسَتْ قَائِمَةً بِهَا، لِأَنَّ كُلَّ مَا كَانَ قَابِلًا لِشَيْءٍ فَإِنَّ القَابِلَ يَكُونُ مُتَقَرِّرًا مَعَ المَقْبُولِ، فَلَوْ كَانَتْ مَوْصُوفَةً بِقَابِلِيَّةِ عَدَمِهَا لَزِمَ تَقَرُّرُ وُجُودِهَا مَعَ عَدَمِهَا وَهُوَ مُحَالٌ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا تَقُومُ تِلْكَ القَابِلِيَّةُ بِغَيْرِهَا فَإِنَّ مِثْلَ هَذَا الشَّيْءِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ صُورَةً فِي مَادَّةٍ حَتَّى يَكُونَ الإِمْكَانُ قَائِمًا بِتِلْكَ المَادَّةِ، فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ مُرَكَّبَةً مِنْ مَادَّةٍ وَصُورَةٍ، فَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ المَادَّةُ قَابِلَةً لِلْعَدَمِ افْتَقَرَتْ إِلَى مَادَّةٍ أُخْرَى وَلَزِمَ التَّسَلْسُلُ، فَلَابُدَّ مِنَ الانْتِهَاءِ إِلَى مَادَّةٍ أَخِيرَةٍ لَا مَادَّةَ لَهَا، فَلَا تَكُونُ تِلْكَ المَادَّةُ قَابِلَةً لِلْعَدَمِ، وَهُوَ جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ مَحَلٌّ لِلْعُلُومِ وَالإِدْرَاكَاتِ، وَذَلِكَ هُوَ النَّفْسُ﴾

قلنا: لم لا تكون القابلية قائمة بها؟!

قوله: «القابل لابد أن يتقرر مع المقبول، فيلزم اجتماع الوجود والعدم».

قلنا: لا نسلّمُ، بل القابل يجب أن يتقرر مع المقبول حال الحكم بوقوع المقبول، لا حالة الحكم بقابلية المقبول، وبينهما فرق عظيم، كما نقول: الساكنُ قابلٌ للحركة بالضرورة، واجتماع السكون والحركة محال، بل معنى ذلك أن الجسم قابل لزوال

---

(1) في (غ): قلتُ.

(2) راجع الأربعين (274 ـ 275)

السكون عنه واتصافه بالحركة، فالثابت حالة السكون مع القابل هو القابلية دون المقبول، فلِمَ لا يجوزُ أن يقال في الأرواح ذلك ويكون معناه أنها قابلة لزوال الوجود عنها فتتصفَ بالعدم بدلا عن الوجود؟! فالثابت لها الآن قابلية العدم فقط، وأما المقبول فحصوله مشروط بزوال الوجود، فإن العقل ما حكم عليها بقابلية العدم إلا بالنظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن اتصافها بالوجود، وكذلك لا يحكم العقل بالإمكان في كل ممكن إلا بالنظر إلى ذات الممكن، لا بالنظر إلى اتصافه بواحد من[1] النقيضين.

سلمنا أن القابلية ليست قائمة بها، فلم لا تكون قائمة بغيرها؟!

قوله: «يتعين أن يكون ذلك الغير مادة».

قلنا: لا نسلِّمُ، بل الإمكان عندنا إضافة ذهنية ونسبةٌ عقلية لا تتعدى الصورة الذهنية، فيتصور العقلُ الروحَ البشري ويقول: هذه الصورة الموجودة في الذهن قابلة للعدَم، فتلك الإضافة صفةٌ لتلك الصورة الذهنية، وتلك الصورة الذهنية[2] هي مثال الروح البشري في الخارج، كما أن صورة الإنسان في المرآة مثال للإنسان في الخارج، ومثال الشيء[3] غيره، وهذا الغير ليس مادة لأن المادة عندهم متحيزة، والصورة الذهنية ليست بمتحيزة، بل قائمة بالمتحيز، كما أن المرآة متحيزة والصورة التي فيها ليست بمتحيزة بل قائمة بالمتحيز[4]، فظهر أنه لا يلزم من قيام وصف الإمكان بغير الأرواح البشرية أن يكون ذلك الغير مادة، فبطلت الشبهة.

قوله[5] في الحجة الثانية لهم: **﴿إِنَّ الابْتِدَاءَ وَالانْتِهَاءَ عَلَى الزَّمَانِ مُحَالٌ، فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ الحَرَكَةُ كَذَلِكَ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الجِسْمُ كَذَلِكَ.**

---

(1) في (غ): اتصافه بأحد

(2) الذهنية: ليس في (غ)

(3) في (غ): الإنسان.

(4) كما أن... بالمتحيز: ليس في (غ)

(5) راجع الأربعين (275 ـ 276)

بَيَانُ الزَّمَانِ[1] أَنَّ كُلَّ مَا لِوُجُودِهِ بِدَايَةٌ فَعَدَمُهُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى وُجُودِهِ، وَذَلِكَ التَّقَدُّمُ لَيْسَ نَفْسَ العَدَمِ؛ لِأَنَّ العَدَمَ قَبْلُ كَالعَدَمِ بَعْدُ، وَلَيْسَ القَبْلُ بَعْدًا، فَالقَبْلِيَّةُ لَيْسَتْ نَفْسَ العَدَمِ، فَهِيَ بِنَفْسِهَا مَوْجُودَةٌ، فَقَدْ حَصَلَ قَبْلَ هَذَا الزَّمَانِ شَيْءٌ آخَرُ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ بِالزَّمَانِ، هَذَا خُلْفٌ، فَإِذًا لَا بِدَايَةَ لِلزَّمَانِ. وَأَمَّا أَنَّهُ لَا نِهَايَةَ لَهُ فَلِأَنَّ عَدَمَهُ يَتَأَخَّرُ عَنْهُ بِالزَّمَانِ كَمَا تَقَدَّمَ فِي البِدَايَةِ.

بَيَانُ الحَرَكَةِ[2] أَنَّ الزَّمَانَ يَنْقَسِمُ إِلَى المَاضِي وَالمُسْتَقْبَلِ، فَيَكُونُ مُتَغَيِّرًا مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ حَتَّى يَكُونَ مَاضِيًا بَعْدَ أَنْ كَانَ مُسْتَقْبَلًا، فَلَا يُعْقَلُ الزَّمَانُ إِلَّا عِنْدَ حُصُولِ التَّغَيُّرِ، وَلَا مَعْنَى لِلْحَرَكَةِ إِلَّا هَذَا التَّغَيُّرُ، فَيَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الزَّمَانِ قِدَمُ الحَرَكَةِ، وَيَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الحَرَكَةِ قِدَمُ الجِسْمِ؛ لِأَنَّ التَّغَيُّرَ وَالانْتِقَالَ لَا يُعْقَلُ إِلَّا فِي جِسْمٍ، فَيَكُونُ قَدِيمًا ۞

قلنا: الزمان عبارة عن مقارنة حادِث جَلِيٍّ بحادث خفيٍّ، بيانه أن من كان في مطمورة فأشكل عليه طلوع الشمس فيقول للذي يدخل عليه: متى تطلع الشمس؟ فيقول له: وقت دخولي عليك، فيكون الدخول زمانا لطلوع الشمس وظرفًا له. فإن عَلِمَ وقتَ الطلوع وأشكل عليه وقتُ الدخول فيقول: متى تدخل عليَّ؟ فيقول له: عند طلوع الشمس. فطلوع الشمس هاهنا زمانٌ وظرف والدخول مظروفُه عكس الأول. وهذا معنى قول المتكلمين: الزمان: هو اقترانُ حادث جَلِيٍّ بحادث خَفِيٍّ، فالجَلِيُّ أبدًا من المقتَرِنين هو الزمان، والخفي مظروفه.

إذ تقرر أن الزمان هو الاقتران الكائن بين الحادث الجلي والخفي، والاقتران من باب النِّسَبِ والإضافاتِ التي لا وجود لها إلا[3] في الأذهان دون الأعيان، لا

(1) كذا في جميع النسخ، والمقصود: بيان عدم بداية الزمان. وفي الأربعين: «أما قولنا: يمتنعُ أن تكون للزمان بداية» (ص275).

(2) كذا في جميع النسخ، والمقصود كما في الأربعين: بيان عدم بداية ونهاية الحركة. (ص275)

(3) في (ت): التي لا توجد إلا.

يكون موجودًا في الخارج، بل عدمه مستمر في الخارج أزلا وأبدًا، ولا يَصْدُق أنَّ عدمَهُ قبل وجوده، ولا وجوده قبل عدمه، فبطل البحث المذكور في الزمان بجملته.

ويظهر أيضا بطلان قوله: «لا معنى للحركة إلا هذا التغيير»؛ فإن الحركة أمر موجود في الخارج، والمنقسم إلى الماضي والمستقبل هو هذه النسبة الاقترانية المتقدم تفسيرها التي يستحيل وجودها في الأعيان، وما استحال وجوده في الأعيان امتنع أن يكون حركة.

وإذا بطل المقامان بطل المقام الثالث وهو قدم الجِسْمِ، فإنَّ قِدَمَهُ مبنيٌّ على لزوم قدمها، وقد بطل المبنيٌّ عليه فيبطل المبنيُّ.

قوله[1] في الحجة الثالثة لهم: ﴿ **الجِهَةُ شَيْءٌ مُشَارٌ إِلَيْهِ بِالحِسِّ، وَهُوَ مَقْصَدُ المُتَحَرِّكِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ مَوْجُودٌ، وَهَذِهِ الجِهَةُ مُحَدَّدَةٌ فَلَابُدَّ لَهَا مِنْ مُحَدِّدٍ جِسْمَانِيٍّ، وَلَا يَحْصُلُ هَذَا التَّحْدِيدُ إِلَّا بِالمُحِيطِ وَالمَرْكَزِ، وَهَذَا المُحَدِّدُ غَيْرُ قَابِلٍ لِلْحَرَكَةِ المُسْتَقِيمَةِ[2] لِأَنَّ الحَرَكَةَ المُسْتَقِيمَةَ انْتِقَالٌ مِنْ جِهَةٍ إِلَى جِهَةٍ، وَكُلُّ مَا صَحَّ عَلَيْهِ ذَلِكَ كَانَتِ الجِهَةُ المُنْتَقَلُ إِلَيْهَا وَالمُنْتَقَلُ عَنْهَا مُحَدَّدَةً قَبْلَ ذَلِكَ الجِسْمِ المُنْتَقِلِ، فَيَلْزَمُ حُصُولُ الجِهَةِ قَبْلَ حُصُولِ عِلَّتِهَا وَذَلِكَ مُحَالٌ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتِ الحَرَكَةُ المُسْتَقِيمَةُ مُمْتَنِعَةً عَلَى ذَلِكَ المُحَدِّدِ، فَيَكُونُ الخَرْقُ وَالالْتِئَامُ مُمْتَنِعًا عَلَيْهِ** ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ الجهة مشارٌ إليها بالحسّ، بل بالعقل؛ بيانه أن الجهاتِ السِّتَّ نِسَبٌ وإضافات ذهنية لأن الله تعالى لو أوجد إنسانا وحده دون جملة أفراد العالم أمكنه أن يتصور لنفسه أماما وخلفا[3] وفوقا وتحتا وسائر الجهات، فلو كانت الجهات موجودة لكان الله تعالى أوجد الإنسان وست جهات فيكون الموجود

(1) راجع الأربعين (ص 276)
(2) في (غ): مستوية.
(3) زاد في (غ): وقدّاما.

حينئذ سبعة والتقدير أن جملة الموجود واحدٌ، هذا خلف.

وإذا تقرر أن الجهات من باب النِّسَبِ والإضافات التي لا وجود لها في الأعيان امتنع أن يشار إليها بالحس لأن الإشارة الحسية تعتمد الوجود في الخارج، فحيث انتفى الوجود الخارجيُّ انتفت الإشارة الحسّية.

سلمنا أن الجهات يشار إليها بالحسِّ، لكن لا نسلم أن لها محدِّدًا جسمانيا له مركز ومحيط. وما يتوهمونه من أن أفراد العالَم تتحرك عن مركزه كالنار والهواء وإلى مركزه كالماء والتراب فإن مركز العالَم هو وسط الأرض والعنصران الخفيفان النار والهواء ينتقلان عنه والعنصران الثقيلان الماء والتراب ينقلان إليه ويطلبان وسط الأرض من أي جهة سقطا، فيكون المحدد محيطا مستديرًا ليكون جهة حركة الخفيفين وما تحرك بالقسر من الثقيلين، وتستوي النسبة من سائر الجهات فتكون دائرة، وكل دائرة فلها مركز فَلَهُ محيط ومركز، فهذا خيال ضعيف، فلم لا يجوز أن يكون ذلك المركز المحدد مضلعا بأضلاع مختلفة والمتحرِّكات[1] تتحرك إليه فلا يكون له محيط لعدم الاستدارة، ولا يكون له مركز لأن المركز فرع المحيط؟!

سلّمْنا أنه مستدير له محيط ومركز، لكن لا نسلم امتناع العدم عليه لأن العدم لا يتوقف على الحركة ألبتة، لا مستقيمة ولا مستديرة، بل يُعدمه الله تعالى من حيزه من غير حركة ألبتة، فلا يلزم من امتناع الحركة المستقيمة امتناع العدم، بل كل جسم في العالَم يمكن أن يعدمه الله من غير أن يتحرك.

قوله[2] في الحجة الرابعة لهم: ❁ **عَدَمُ الأَجْسَامِ إِمَّا بِإِعْدَامِ مُعْدِمٍ أَوْ بِطَرَيَانِ ضِدٍّ أَوْ بِزَوَالِ شَرْطٍ، وَالكُلُّ بَاطِلٌ، فَعَدَمُ الأَجْسَامِ مُمْتَنِعٌ. أَمَّا إِعْدَامُ المُعْدِمِ فَلِأَنَّ القُدْرَةَ صِفَةٌ مُؤَثِّرَةٌ، وَالعَدَمُ نَفْيٌ مَحْضٌ، فَوُقُوعُ العَدَمِ بِالقُدْرَةِ مُحَالٌ. وَأَمَّا الضِّدُّ فَلِأَنَّ المُضَادَّةَ حَاصِلَةٌ مِنَ الجَانِبَيْنِ، فَلَيْسَ عَدَمُ البَاقِي بِطَرَيَانِ الطَّارِئِ**

(1) في (غ): والحركة

(2) راجع الأربعين (ص 276)

بِأَوْلَى مِنِ انْدِفَاعِ الطَّارِئِ لِوُجُودِ البَاقِي، وَأَمَّا الشَّرْطُ فَلأَنَّ ذَلِكَ الشَّرْطَ إِنْ كَانَ بَاقِيًا كَانَ الكَلَامُ فِي كَيْفِيَّةِ عَدَمِهِ كَالكَلَامِ فِي كَيْفِيَّةِ عَدَمِ الأَجْسَامِ، وَيَلْزَمُ إِمَّا التَّسَلْسُلُ وَإِمَّا الدَّوْرُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَاقِيًا فَمُحَالٌ؛ لِامْتِنَاعِ أَنْ يَكُونَ البَاقِي مَشْرُوطًا بِغَيْرِ البَاقِي. وَلَمَّا بَطَلَتِ الأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ بَطَلَ القَوْلُ بِعَدَمِ الأَجْسَامِ ﴾

قلنا: لم لا يجوز أن يكون بإعدام مُعْدِمٍ؟!

قوله: «العدم نفيٌ مَحْضٌ، والقدرة صفة مؤثِّرَةٌ».

قلنا: مُسلَّمٌ، هذا مذهب أكثر المتكلمين أن الإعدام لا يحصل بالفاعل المختار كما ذكرتم، إلا القاضي أبا بكر الباقلاني فإنه جوز ذلك وقال: الإعدامُ تحصيلُ العَدَمِ، وتحصيل العدم غيرُ العَدَمِ بدليل أن الإعدام لا يتأتَّى إلا بعد تحقُّقِ الوجودِ، ومفهومُ العدم بعد تحقق الوجود غير مفهوم العدم قبله، والمشروطُ بتقدم الوجود غيرُ ما هو غَيْرُ مشروط، فالإعدامُ غيرُ العَدَمِ، فلم لا يجوز أن يكون هذا الكلام حقًّا؟! فلا بد من إقامة الدليل على إبطاله حتى يحصل مطلوبكم.

سلمنا أن الإعدام بالفاعل المختار محال، لكن لم لا يجوز أن يكون الإعدام بطريان الضد؟!

قوله: «ليس عدم الضد الباقي لوجود الطارئ أولى من اندفاع الطارئ بوجود الباقي لاشتراك الضدين في المضادة».

قلنا: لم لا يجوز أن يكونا مستويين في المضادة ويترجح الطارئ بتعلق إرادة الفاعل المختار بوجوده في الزمان الثاني دون استمرار الأول، كما أن الأجسام يوجد بعضها بعد عدم بعضٍ مع قبول كلا الجسمين للحصول في الزمن الثاني، ولا مرجح لاختصاص أحد الجسمين دون الآخر إلا الإرادة القديمة، فلِمَ لا يجوز استواء الضدين في معنى المضادة ويترجح أحدهما على الآخر بمرجِّح من خارج وهو الإرادة؟!

سلَّمنا أنها لا تُعدَم بطريان ضدٍّ، فلم لا يجوز أن تعدم لفقدان شرط؟!

قوله: «ذلك الشرط إن كان باقيا كان الكلام فيه كالكلام في الأول، ويلزم إما التسلسل وإما الدور، وإن لم يكن باقيا امتنع أن يكون الجسمُ الباقي مشروطا بما ليس باقيا».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون باقيا وينقطع التسلسل بالانتهاء إلى إرادة واجب الوجود سبحانه وتعالى؟! فإنا إنما سلَّمنا تعذُّرَ تعلق قدرته، أما إرادته فلا.

سلمنا أنه لا يكون باقيا، فلم لا يجوز أن يكون شرطا في الباقي ولا تكون شرطيته محالا؟! وتقريره أن المتكلمين يقولون: الأعراض لا تبقى زمانين، بل هي قابلة للوجود لذاتها ويمتنع عليها البقاء لذاتها، ولا تنافيَ بين قبول الوجود واستحالة البقاء لأنهما متغايران، ولا يلزم من قبول أحد الغيرين قبول الآخر.

والدليل على عدم قبولها البقاء وأنها لا يستمرُّ وجودها زمانين طريقان:

- **أَحَدُهُمَا**: أنها لو بقيت لاستحال عدمُها؛ لأن عدمها إما بالفاعل المختار أو بطريان ضد أو بفقدان شرط إلى آخر ما ذكره الخصم في دليله على امتناع عدم الأجسام.

- **وَثَانِيهِمَا**: أن الأجسام مشروطة ببقاء الأعراض[1] فإنها من لوازمها بدليل أن الجسم محال أن يعرى عن الحركة والسكون وهما عرضان، وإذا كانت الأعراض شرطا في بقاء الأجسام، وهي لا تقبل البقاء، بل الله تعالى يوالي أفرادها، فالنوع مستمر والأفراد منقضية، فإذا أراد الله تعالى إعدام جسم لم يخلق له عرَضًا في الزمان الذي أراد عدمه فيه فيُعدَم لعدم شرطه، فلو كان العرض يقبل البقاء لتعذر عدم العالم وتعذر عدم كل جسم من الأجسام الكائنة فيه، لكن العدم غير متعذر بل كثير الوقوع، فلا يكون العرض يقبل البقاء.

---

(1) في (غ): مشروطة في بقائها بقيام الأعراض.

وعلى هذا التقدير لا يَرِدُ على المتكلمين ما يشنع به الخصم من قوله: «فإنا نرى الثوب مستمر اللون زمانا طويلا، فالقول بكون العرض لا يبقى زمانين مكابرة للحس»، لأنهم يقولون: الحس إنما يشهد[1] بكون الثوب أبيض مثلا، واستمرار بياض الثوب له طريقان: أحدهما: استمرار فرد من أفراد البياض الزمان الطويل، والثاني: توالِي أفراد البياضِ عليه في الأزمان من غير خلل في الزمان، وهذا هو الذي يدعونه ببقاء النوع متفق عليه، إنما الكلام في بقاء الفرد من البياض مثلا، والحس لا يدرك توالي الأمثال بدليل أن الإنسان إذا قعد على جبل بعيد من نهر بعدا شديدا وذلك النهر في غاية الجريان فإنه يشاهد ذلك النهر ساكن الجرية، بل يشاهد حفرة فيها ماء فقط، والأمثال من الأفراد تتوالى عليه، وهذا القدر يجوزه ذلك الجالس على ذلك الجبل ويقول: حسي لا يتمكن من ذلك، بل الذي علمته بحسي وجود الماء في هذه الحفرة، وأما تواليه بعد عدمه أو بقاؤه مستمرا فلم يتمكن حسي من نفيه ولا إثباته لضعفه عن إدراك ذلك، فكذلك الحس في الأعراض إنما يتعلق بوجود اللون في الجملة مثلا، أما أنه لتوالي الأفراد وبقاء النوع دون الفرد أو لبقاء الفرد؟ هذا لم يتعرض له الحس، وقضاء العقل[2] حينئذ غير معارض للحكم الحسي، فاندفعت الاستبعادات التي يوردها الخصوم من هذا الباب.

إذا تقرر هذا فنعود إلى الجواب ونقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الشرطُ غيرَ باقٍ ويكون شرطا لما هو باقٍ بطريق توالي الأمثال كما تقدم تقريره، فيستمر المشروط لاستمرار نوع الشرط لا لاستمرار أفراده، فإن الشرط إنما هو الماهية الكلية دون الجزئية، ولا يلزم تسلسل ولا دورٌ، ولا وجود المشروط بدون الشرط، فاندفعت الشبهة بالكلية.

قوله[3] في الفصل الخامس: ﴿ إِذَا قَتَلْنَا إِنْسَانًا وَأَكَلَهُ إِنْسَانٌ آخَرُ فَقَدْ صَارَتْ

(1) في (غ): شهد.
(2) في (غ): فالقضاء العقلي.
(3) الأربعين (ص 283)

أَجْزَاءُ بَدَنِ المَقْتُولِ أَجْزَاءَ بَدَنِ هَذَا الثَّانِي الَّذِي أَكَلَهُ لِأَنَّ مَنْ أَكَلَ شَيْئًا وَاغْتَذَى بِهِ فَقَدْ صَارَتْ أَجْزَاءُ الغِذَاءِ أَجْزَاءَ البَدَنِ المُتَغَذِّي، فَيَوْمُ القِيَامَةِ لَابُدَّ وَأَنْ تُرَدَّ تِلْكَ الأَجْزَاءُ إِلَى بَدَنِ أَحَدِ هَاذَيْنِ الشَّخْصَيْنِ، فَيَضِيعُ الثَّانِي، فَيَكُونُ القَوْلُ بِحَشْرِ الأَجْسَادِ مُتَعَذِّرًا ﴾

قلنا: إذا فرضنا شخصًا لا يتغذّى إلا بالأناسي دهْرًا طويلًا حتى لَمْ يَبْقَ من جسده جُزْءٌ إلا مِنْ آدميٍّ، يَخْلُقُ اللهُ تعالى لهذَا جِسْمًا آخَرَ لأنّ جِسْمَهُ يتفرَّقُهُ أولئك المأكولُون، ويكونُ هذا مخصوصًا من عموم النصِّ، فقد ورد في الأحاديث أن الله تعالى يخلق يوم القيامة خلقًا لم يكونوا في الدنيا فيدخلهم النارَ، ويَخْلُقُ خَلْقًا لم يكونوا في الدنيا فيدخلهم الجنَّةَ، ويكون هذان الفريقان مخصوصين بالواقع والعقل، كما خصَّصْنا قولَهُ تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف:25] بالواقع، لَمَّا رأينا الواقعَ عدمُ التدمير عَلِمْنَا خروجَه عن النصِّ، وخصَّصْنا قولَه تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام:102] بالعقل لاستحالة خَلْقِ الواجبات.

وهاهنا اجتمعَ العقلُ والواقع؛ أمّا العقلُ فلأنَّ الجسم الواحد يستحيلُ أن يكون لشخصين، وأما الواقع فلأنّا نبحثُ على هذا الفرض والتقدير، مع أنّ باب إعادة الجسم مع الروح لا يَعْلَمُ تحريرَه كثيرٌ من الناس، فإن الحديث ورَد بأنا نُحْشَرُ حفاةً عراةً غُرْلًا، وأنه يبلى ابنُ آدم إلا عَجْبُ الذَّنَبِ، فإنَّ الجسم ينبني عليه حالةَ البَعْثِ، فإن بُنِيَ عليه جملةُ الجَسَدِ مِن أوّل ما يتحَلَّلُ في أول العُمُر إلى آخر العُمُر لزِمَ أن يكونَ الإنسانُ حالةَ الحَشْرِ أضعافَ ما ماتَ عليه.

بل قال بعض السَّلَفِ: «إنَّ الإنسان يُبْعَثُ بالجسد الذي ماتَ عليه دونَ ما تحلَّلَ منه قَبْلَ ذلك، وَإِنَّ ظاهرَ النصوص أنّا نُبعَثُ على خِلقَتِنا المعهودة»، فقيل له: إنّ سِرَّ إعادة الجسَد معَ النَّفْس إنما هو أنَّ الجسدَ باشَرَ المعصية مَع النَّفْسِ، فلما اشتركا في المعصية والطاعة وجب إعادتُهما ليشتركا في الجزاءِ، فلو أُعيد الإنسان مع جسده الذي مات عليه فقط لزِمَ أن يُعَذَّب ذلك الجسَدُ عن المعاصي الماضية في أول العمر مع أنه لم يباشِرْهَا، وهو خلاف القاعدة، فقالَ: حُكْمُ الله تعالى في الآخرة

بحُكْمِه في الدنيا، والواقع في الدنيا أنَّ الإنسانَ لو باشرَ جنايةً موجبة للحدِّ وأقام سِنين فإنّا نقيم عليه الحدَّ بعد الدهر الطويل، ولا يكون طول الزمان مانعًا من ذلك إجماعًا، فيُجْلَدُ حينئذ جسدٌ لم يَزْنِ ولم يَشْرَبْ خَمْرًا، وتُقْطَعُ يدٌ لم تَسْرِقْ، وغير ذلك من العقوبات، وإذا كان هذا حُكْمَ الله تعالى في الدنيا فكذلك في الآخرة يكونُ جزاءُ هذا الجسَدِ الأخير في الآخرة عما صدَرَ في الزمان الماضي كإقامة الحدود في الدنيا، والكلُّ حقٌّ وعدْلٌ وجارٍ على نظام الحِكْمَة. وإذا قلنا بإعادة الجسد الكائن عند الموت فلابدَّ من إعادة الذاهب من الأعضاء، وتُرَدُّ عَيْنُ الأعْمَى ورِجْلُ الأقْطَع ونحو ذلك.

وبهذا التقرير يظهر الجوابُ عن قولهم[1] بعد هذا: ﴿إِنَّهُ قَدْ يَمُوتُ هَزِيلًا بَعْدَ أَنْ كَانَ سَمِينًا، أَوْ سَمِينًا بَعْدَ أَنْ كَانَ هَزِيلًا، فَيَلْزَمُ الظُّلْمُ فِي جَزَاءِ غَيْرِ المُطِيعِ وَالعَاصِي﴾

وعن قوله[2]: ﴿إِنَّ البَدَنَ حَارٌّ رَطْبٌ، وَالحَرَارَةُ إِذَا أَثَّرَتْ فِي الرُّطُوبَةِ لَزِمَ أَنْ تَصْعَدَ مِنَ الجَوْهَرِ الرَّطْبِ أَجْزَاءٌ بُخَارِيَّةٌ لَطِيفَةٌ، وَرُبَّمَا الْتَصَقَتْ بِفُضُولِ عُضْوٍ آخَرَ وَصَارَتْ جُزْءًا لِذَلِكَ العُضْوِ، فَفِي زَمَانِ الحَشْرِ إِنْ أُعِيدَ ذَلِكَ الجُزْءُ إِلَى العُضْوِ الأَوَّلِ ضَاعَ الثَّانِي، أَوْ إِلَى الثَّانِي ضَاعَ الأَوَّلُ﴾

فإنَّا نجيب بأنَّ الله تعالى يخلق جَوْهَرًا آخرَ لَمْ يُباشِرِ الطاعَةَ ولا المعصية يجْعَلُه في أحَدِ العضوين ويعيد تلك الأجزاءَ الأُخَر.

قوله[3] في الجواب: ﴿لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ للإِنْسَانِ أَجْزَاءٌ لَطِيفَةٌ سَارِيَةٌ فِي البَدَنِ بَاقِيَةٌ مِنْ أَوَّلِ العُمُرِ إِلَى آخِرِهِ، لَا يُخْلِقُهَا الغِذَاءُ وَلَا تَتَحَلَّلُ، فَيُعِيدُهَا اللهُ تَعَالَى وَيَضُمُّ إِلَيْهَا أَجْزَاءً أُخَرَ فَيُوصِلُ الثَّوَابَ وَالعِقَابَ إِلَى هَذَا المَجْمُوعِ﴾

(1) راجع الأربعين (ص 283)
(2) راجع الأربعين (ص 283 ـ 284)
(3) راجع الأربعين (ص 284)

قلنا: لا يمكن عدمُ اعتبارِ الأجسام السابقة بالكُلّية، لدلالة النصوصِ على اعتبارِهَا، كما في قوله عليه السلام: «يُعَادُ مِنِ ابْنِ آدَمَ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الغُرْلَة[1]»، ولذلك يقعُ التعارف في الآخرة في المحشر، والتعارف ليس لمجرد النفوس، فإنَّ نفس مَنْ هُوَ معروفٌ عندنا لو جُرِّدَت عن جسَدِه وأُتينا بها مجرَّدةً لما عرفناها ألبَتَّة، فحيثُ دَلَّتِ النصوص على التعارف يومَ القيامة بيْنَ الوالد ووَلَدِه والمظلُومِ وظالِمه والصديق وصديقِه كما وردت السُّنَّة بذلك علِمْنا أنَّ المُعاد هو هذه الأجسام التي يباشرُها الحسُّ، وهي متعلَّقُ المعرفة، وأمَّا ما عداها فليس معروفًا ألبَتَّة، فحينئذ لابد من اعتبار الأجساد المعينة.

نعم، حيثُ دَلَّ العَقْلُ على استحالة ذلك خصَّصْناهُ من ظواهر الأدلة بالدليل العقليِّ، وما لا فلا، كما تقدَّم تقريرُه.

قوله[2]: ﴿ **فَإِنْ قِيلَ: أَلَسْتُمْ دَلَّلْتُمْ عَلَى أَنَّ كُلَّ ما سِوَى اللهِ تَعَالَى يَصِيرُ مَعْدُومًا، فَتَصِيرُ النُّفُوسُ أَيْضًا مَعْدُومَةً، وَيَعُودُ الإِشْكَالُ فِيهَا أَيْضًا كَمَا كَانَ فِي الجِسْمِ** ﴾

ثُمَّ قَالَ: ﴿ **نَحْنُ إِنَّمَا أَثْبَتْنَا جَوَازَ البَقَاءِ بِالعَقْلِ، وَالوُقُوعُ إِنَّمَا اسْتَفَدْنَاهُ مِنَ العُمُومَاتِ، فَإِنْ كَانَتْ إِعَادَةُ المَعْدُومِ جَائِزَةً فَقَدْ زَالَتِ الإِشْكَالاتُ، وَإِلَّا وَجَبَ القَطْعُ بِبَقَاءِ النَّفْسِ حَتَّى يَصِحَّ القَوْلُ بِالمَعَادِ الجِسْمَانِيِّ، وَتَخْصِيصُ العُمُومَاتِ بِالدَّلِيلِ العَقْلِيِّ جَائِزٌ** ﴾

قلنا: لا معنى لهذا الترديد، بل طريقُ الجمْع بين نصوصِ الشَّرْع أنَّ الجسَدَ يموتُ أوَّلًا والنَّفْسُ تبقى بعْدَهُ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[آل عمران: 185]، والجُهَّال يستدلون بهذه الآية على أنَّ النفوس تموتُ، والعلماء يستدلون بها على عدم

(1) الغرلة: جلدة الصبي التي تُقْطَعُ في الختان.

(2) الأربعين (ص 285)

موت النفوس وبقائها، وتقريرُ قوْلِ العلماء أنَّ الله تعالى وَصَفها بالذَّوق في قوله: ﴿ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، والذَّوْقُ إدراكٌ، والإدراك مِنْ شَرْطِه الحياةُ، والإخبارُ عن المشروط خبرٌ عن وقوع الشَّرْط، وقد أخبَرَ اللهُ تعالى عن وقوع الذَّوْقِ لها في هذه الحالة، فيكون أخبرَ عن حياتها في هذه الآية، وهذا بحث ضروريٌّ مقدماته كلُّها قطعيةٌ، فيكون على هذا معنى الآية: كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ مَوْتِ جَسَدِهَا، كما نقول: ذاقَ زَيْدٌ مَوْتَ أبيهِ وأقارِبِه.

فإذا كانت هذه الآية تدل على بقاء النَّفْسِ بعد الجسم فظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: 26] يقتضي فناءها عند الصَّعْقة الأولى لقوله تعالى: ﴿فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الزمر: 68] وَوردَ في التفسير أنَّ المستثنى هو جميعُ الملائكة، فيتعيَّن أن تكون النَّفْسُ صاعقةً فانيةً حينئذ، ثُم يبْعَث الجميعُ الأرواحُ والأجسامُ في الصعقة الثانية لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ [الزمر: 68]، والضميرُ في قوله تعالى: ﴿هُمْ﴾ عائدٌ على ما تقدم من قوله: ﴿ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الزمر: 68]، والنفوسُ داخِلةٌ في عُمومِ ﴿مَنْ﴾، فتكون فانيةً عائدةً حينئذ. فهذا طريق استعمال ظواهر النصوصِ، وأمَّا إعادةُ المعدُومِ فقَدْ تقدَّمَ الدليلُ على جوازِهَا، فلا يتعيَّنُ التَّرديدُ لأجْلِها، فظهر حينئذ أنَّ المُعادَ هو النَّفْسُ والجِسْمُ معًا.

قوله[1] بعد ذلك في الجواب: **﴿ إِنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الحَشْرِ وَالنَّشْرِ إِعَادَةُ الأَجْزَاءِ الأَصْلِيَّةِ، لَا إِعَادَةَ الأَجْزَاءِ الفاضِلَةِ، وَالأَجْزَاءُ الأَصْلِيَّةُ لِكُلِّ مُكَلَّفٍ أَجْزَاءٌ فَاضِلَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِهِ، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَزُولُ الإِشْكَالُ، وَبِهَذَا يَظْهَرُ الجَوَابُ عَنِ الشُّبْهَةِ المُتَقَدِّمَةِ ﴾**

قلنا: الحقُّ أنه لابد من إعادة الأجزاء الفاضلة مع الأجزاء الأصلية كما تقدم، فلا يمكن أن يقال: الأصلية معتبرة والأجزاء الفضلية لا عبرة بها، بل المعتبر الجميع،

(1) الأربعين (ص 285)

فإن أدَّت الضرورةُ إلى إخراج بعض الصُّوَر كمن عادَتُه الاغتذاءُ بأكل لحوم بني آدم أُخْرِجَ وبقي ما عداه على مقتضى القاعدة.

قَوْلُه[1]: ﴿إِنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ الخَلْقَ إِمَّا لِلرَّاحَةِ أَوْ لِلتَّعَبِ، لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَلَقَهُمْ لِلتَّعَبِ لِأَنَّهُ غَيرُ لائقٍ بِالمُحْسِنِ، فَلَابُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ خَلَقَهُمْ لِلرَّاحَةِ، ثُمَّ إِنَّ الرَّاحَةَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ فِي هَذَا العَالَمِ أَوْ فِي عَالَمٍ آخَرَ، لا جَائِزَ أَنْ يُقَالَ: فِي هَذَا العَالَمِ، لأَنَّ الَّذِي يَظُنُّهُ الإِنْسَانُ لَذَّةً فِي هَذَا العَالَمِ فَلَيْسَ بِلَذَّةٍ، بَلْ دَفْعُ الأَلَمِ، مِثَالُهُ أَنَّ لَذَّةَ الأَكْلِ لَيْسَتْ فِي الحَقِيقَةِ إِلَّا دَفْعَ أَلَمِ الجُوعِ، وَلِذَلِكَ أَلَذُّ اللُّقَمِ الأُولَى لِأَنَّ أَلَمَ الجُوعِ حِينَئِذٍ أَقْوَى، وَكُلُّ لُقْمَةٍ هِيَ تَتَأَخَّرُ كَانَتْ أَقَلَّ لَذَّةً لِأَنَّ الجُوعَ حِينَئِذٍ أَقَلُّ، وَكَذَلِكَ الجِمَاعُ لِدَفْعِ أَلَمِ الفَضْلَةِ الَّتِي يَتَوَلَّدُ مِنْهَا المَنِيُّ لَمَّا اجْتَمَعَتْ فِي الأَوْعِيَةِ، وَعَلَى هَذَا القِيَاسِ سَائِرُ اللَّذَّاتِ فِي هَذَا العَالَمِ، فَتَعَيَّنَ القَطْعُ بِأَنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ لِرَاحَةٍ فِي عَالَمٍ آخَرَ بَعْدَ هَذَا العَالَمِ، وَذَلِكَ هُوَ الدَّارُ الآخِرَةُ﴾

قلنا: على قولكم: «اللذَّةُ في هذا العالَم عبارةٌ عن دَفْع الألِم» سؤالان:

ـ **أحدهما**: أنّا نجِدُ من أنفسنا لذَّةً عند رؤية الجميل الصُّورَةِ مع أنَّا لم نكن في أَلَمٍ مِن فَقْدِه لأنّا نَفْرِضُه غيرَ معلومٍ لنا ألبتَّةَ، والشَّوْقُ إلى الشَّيء فرْعُ الشعورِ به، فعلِمْنَا أنّ هذه اللذة ليست لدَفْع الألَم ألبتّة.

ـ **وثانيهما**: أنّ اللذة لو كانت عبارةً عن دفع الألم لكان الألم الحاصل مِن تأخُّر الجماع أعْظَم مِن الألم الحاصل من تأخّر الحُقْنَة[2] والحُقْبَة[3]، وقد قلتم: إنّ اللذة إنما تعظم لفَرْطِ الألَم، ولذلك قلتم: إنَّ اللقمة الأولى ألذُّ لتوفُّرِ الجوع حينئذ، فيلزم على هذا القياس أن يكون تأخُّرُ المنيّ أشد ألما، وليس كذلِكَ لأنّا نجِدُ من أنفُسِنا القدرةَ

(1) الأربعين (ص 287)
(2) استفراغ ما في الأمعاء من الفضلات.
(3) استفراغ البول.

على تأخُّرِ الجماع الدَّهْرَ ولا نقدر على تأخُّر الحقنة والحقبة يومًا، فعلِمْنا أنَّ لذَّةَ الجماع ليسَتْ عبارةً عَنْ دَفْع الألم ولابدّ، فبطل ما ذكرتموه من القانون.

وأجاب بعض الناس عن الأوَّلِ بأنَّ النفوسَ الفاضلة عندها شَوْقٌ شديدٌ لمشاهدة الجمالِ في الجملة، فإذا رأت وَجْهًا جميلا التذَّتْ بحصول ما هو من جِنْس ما هي مشتاقةٌ إليه وإن لم يكن هذا الشخص نفسُه مشعورًا به.

قوله في الفصل السادس في الحجة الأولى على أنَّ النُّفُوسَ تَفْنَى بَعْدَ فَنَاءِ البَدنِ:

﴿ إنَّ هَذِهِ النُّفُوسَ لَيسَتْ أَزَلِيَّةً، فَوَجَبَ أَن لَا تكُونَ أَبَدِيَّةً، وإنَّمَا قُلْنَا إِنَّهَا لَيْسَتْ أَزَلِيَّةً لِوَجْهَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ أَزَلِيَّةً لكانَتْ إمَّا واحِدَةً أو كثيرةً، لا جائِزَ أن تكونَ وَاحِدَةً لأنّها بَعْدَ التَّعلُّقِ بالأبدانِ إنْ بَقِيَتْ واحِدَةً فنَفْسِي نَفْسُكَ وبالعَكْسِ، فكُلُّ ما كانَ مَعلومًا لإنْسانٍ وجَبَ أن يكُونَ مَعْلُومًا لغَيْرِهِ، وإنْ تَعَدَّدَتْ فَالمُتَعَدِّدُ الآنَ إنْ كَانَ مَوْجُودًا قَبْلَ التَّعلُّقِ فالكَثْرَةُ قبْلَ التَّعلُّقِ والتَّقْدِيرُ الاتِّحادُ، وَإِنْ لَمْ يكُنْ مَوْجُودًا قَبْلَ التَّعلُّقِ فَهُوَ حادِثُ الآنَ، فَلا تكُونُ هَذِهِ النُّفُوسُ قَدِيمَةً، وَيَمْتَنِعُ أَنْ تكُونَ مُتَعَدِّدَةً فِي الأزَلِ لأنَّ التَّعدُّدَ لَيْسَ ذاتيًّا لأنَّ النُّفُوسَ مُتَّحِدَةٌ بالنَّوْعِ، ولا يكُونُ عَرَضِيًّا لأنَّ الامْتِيَازَ بالصِّفاتِ العَرَضِيَّةِ تابعٌ لاخْتِلافِ المَوَادِّ[1] ﴾

قلنا: أمَّا على رأي المتكلمين في أنَّ النفوس أجسامٌ أو جواهرُ مُشْرِقَةٌ نورانيَّةٌ، والقاعدة أن الأجسامَ متماثِلَةٌ، فيَصْدُق أنَّ النفوسَ البشريةَ واحدَةٌ بالنوع. وأمّا على رأي الفلاسفة في أنّ النفوسَ ليْسَتْ جِسْمًا ولا جسمانيًّا فاختلفوا هَلْ هي واحِدَةٌ بالنوع أو مختلفة بالنوع وهو الأصحُّ عندهم، فلِمَانِعٍ أن يمْنَعَ اتحادَ النفوس بالنوع بناءً على المذهب.

ثم قولكم: «إنّها إذا كانت متحدة بالنوع لا يحصل الامتياز إلا تابعًا لاختلاف

(1) راجع الأربعين (ص 288)

المواد» فغيرُ مسلَّمٍ لجواز أن تكون النفوس لها تشخُّصات قائمة بها ثبوتية أو سلبية أو إضافية، كما نقوله في تشخُّصات الأجسام، ولا يكون ذلك تابعًا لشيء، بل تتشخَّص في نفسها حلَّتْ في مادةٍ أم لا.

قوله[1]: ﴿نَفْسِي عِبَارَةٌ عَنْ ذَاتِيَ المَخْصُوصَةِ بِقَوْلِي: أَنَا، فَلَوْ كَانَتِ النَّفْسُ قَدِيمَةً لَكُنْتُ أَنَا مِنْ حَيْثُ أَنَا أَزَلِيًّا قَدِيمًا، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجَبَ أَنْ أَتَذَكَّرَ شَيْئًا مِنْ تِلْكَ الأَحْوَالِ المَاضِيَةِ، فَإِنَّ مِنَ المُحَالِ أَنْ يُمَارِسَ الإِنْسَانُ حِرْفَةً سِنِينَ ثُمَّ يَنْسَاهَا بِالكُلِّيَّةِ، وَلَمَّا لَمْ يَحْصُلْ عِنْدَنَا تَذَكُّرُ شَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الأَحْوَالِ عَلِمْنَا أَنَّ النُّفُوسَ لَيْسَتْ أَزَلِيَّةً﴾

قلنا: لقائل أن يقول: جازَ أن تكون نَفْسِي أزليةً، وما تعلَّقَتْ ببدَنٍ قبل بدني هذا الحادث، فلَمْ تمارِسْ شيئًا نتذكَّرُه، أو يقول: كانت متعلِّقةً بأبدانٍ لا نهاية لها[2]، لكن تذكُّرها لما تمارِسه في كلِّ بدن مشروطٌ ببقائها في ذلك البدَنِ، فإذا فارَقَتْهُ حصلتْ في بدن آخر لا تَذْكُرُ شيئًا من تلك الأحوالِ لذَهاب شرط التذكر، إمّا لذات النَّفْسِ عند من يعتقدها مجرَّدةً، أو لأنَّ الفاعل المختارَ أجرى عادَتهُ سبحانه وتعالى أنه لا يَخْلُقُ للنَّفْسِ التَّذَكُّرَ لحالَةٍ إلا بشرط كونها في بدَنِ تلك الحالَةِ.

قَوْلُهُ[3]: ﴿وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ النُّفُوسَ لَيْسَتْ أَزَلِيَّةً وَجَبَ أَن لَا تَكُونَ أَبَدِيَّةً لِأَنَّ سَبَبَ حُدُوثِ النَّفْسِ عَنِ العِلَلِ الفَلَكِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ حُدُوثُ الأَبْدَانِ المُسْتَعِدَّةِ لِقَبُولِهَا، لَكِنَّ دَوَرَانَ الأَفْلَاكِ لَا أَوَّلَ لَهُ، فَحُدُوثُ الأَبْدَانِ لَا أَوَّلَ لَهُ، فَحُدُوثُ النُّفُوسِ لَا أَوَّلَ لَهُ، فَلَوْ كَانَتِ النُّفُوسُ بَاقِيَةً لَزِمَ أَنْ تَحْصُلَ الآنَ نُفُوسٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ، وَذَلِكَ مُحَالٌ لِأَنَّ كُلَّ عَدَدٍ مَوْجُودٍ فَإِنَّهُ قَابِلٌ لِلزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ مُتَنَاهٍ﴾

---

(1) راجع الأربعين (ص 288)

(2) في (غ): بأبدان غير متناهية.

(3) راجع الأربعين (ص 289)

قلنا: لا نسلِّمُ أوَّلًا حدوثَ النفوس عن العِلَلِ الفلَكِيَّة، بل قد تقدَّمَت البراهينُ على أنه لا يَخْرُج شيءٌ من حَيِّز العدَم إلى حَيِّز الوجود إلا بقدرة الله تعالَى. سَلَّمْنا أنّ حدوثَ النفوس عن العِلَلِ الفلَكِيَّة، لكن لا نسلِّمُ أنَّ دورانَ الأفلاك لا أوَّلَ له، بل قد تقدَّمَت البراهينُ على حدوث كُلِّ ما سوى الله تعالى. سلَّمْنا أنَّ دورانَ الفَلَك لا أوَّل له، فلِمَ قلتم: إنَّ حدوثَ الأبدان لا أوَّل له؟! ولِمَ لا يجوزُ أن يقال: إنّ هذه الأبدان إنما تَحْدُث فيما لا يزال؟! فإنّكم لَمَّا ذكَرْتُم الشُّبْهة على قِدَم العالَم لَمْ تُثْبِتوا قِدَمَ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْهُ، بل ذلك باطلٌ بالضرورة لأنَّ الحوادثَ اليوميَّة مشاهدَةٌ بالحِسِّ، بل أثبتُّمْ حدوثَ أصْلِ الأجسامِ مِنْ حيثُ الجملةُ، فلعل القديم هو الأفلاك دون الأبدان البشرية، ولعَلَّ الأبدان البشريَّة كان حدوثُها مشروطًا باتصالاتٍ خاصَّةٍ واقترانات خاصة لا تَحْصُل إلا فيما لا يزالُ، فلِمَ قلتم: إنَّ الأمرَ ليس كذلكَ؟!

سلَّمْنا أنَّ الأبدان قديمة بالنوع وأنَّ متجدِّداتِها غيرُ متناهيةٍ، لكن لا نسلِّمُ أنه يلزم حصولُ نفوسٍ غير متناهية؛ لجواز أن يقال: النُّفوسُ تنتقل في الأبدان من بدن إلى بدَنٍ، فتكون النفوس متناهيةً والأبدانُ غيرَ متناهيةٍ، فإن قلتم: إنَّ الأمر ليسَ كذلك، فأنتم محتاجون[1] إلى إبطال هذه الاحتمالات كلها.

سلَّمنا أنّ النفوس غيرُ متناهية، لكن لم قلتم: إنّ ذلك محالٌ؟! بل هذا هو عين مذهب الفلاسفة، فإنّهم يعتقدون أنَّ كلَّ إنسان يُوجَد فنَفْسُهُ باقيةٌ بعدَهُ، إما معذَّبة بالجهالات أو ممتَّعة بالاطلاع على المعلومات ،والأناسيُّ غيرُ متناهية عندهم لقولهم بقِدَم العالَم، فالنفوسُ غيرُ متناهية.

وأيضًا قولكم: «كُلُّ عدَدٍ موجودٍ فإنه قابل للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناه» ممنوعٌ؛ لأنَّا لو فرَضْنا سلسلةً غير متناهية ووضعنا على وسطها عددًا فإمّا أن يَصْدُقَ على تلك السلسلة أنها زائدةٌ أوْ لا، فإن صَدَقَ فقَد قَبِلَ ما لا يتناهَى الزيادةَ فلا يكون قبول الزيادة مستلزمًا للتناهي، وإن قلنا: ما زادَتْ لزِمَ أن يتساوى وجودُ الشيء وعدَمُه، ومساواةُ الشيءِ لِعَدَمِه محالٌ، فتعين أنها زادت.

---

(1) في (غ): فإنكم تحتاجون.

وأيضا فإذا فرَضْنا سلسلتين موجودتين كلٌّ واحدة منهما مركَّبةٌ من عشرة عشرة، والأخرى من عشرين عشرين، فلا شك أن سلسلة العشرين زادت على سلسلة العشرة مع عدم التناهي فيهما، فلا يلزم مِنْ قَبُول الزيادة والنقصان التناهِي، وهذا من جملة ما قرَّرهُ «الإمام» في كتبه، وإليه أشارَ[1] بعد هذا لمَّا ذكر هذه المقدمة وتعرَّض للجوابِ عنها قال: «فيهَا بَحْثٌ دقيقٌ ذكرناه في كتُبِنا الفلسَفيَّة».

قوله[2]: ﴿ وَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ: النُّفُوسُ الجَاهِلِيَّةُ تَفْنَى مِثْلُ نُفُوسِ الأَطْفَالِ وَالجُهَّالِ لِأَنَّ النُّفُوسَ الخَالِيَةَ عَنِ العُلُومِ وَالأَخْلاقِ لَوْ بَقِيَتْ بَعْدَ المَوْتِ لَبَقِيَتْ مُعَطَّلَةً أَوْ مُعَذَّبَةً، وَإِبْقَاءُ الشَّيْءِ لِلتَّعطِيلِ أَوْ لِلتَّعْذِيبِ أَبَدَ الآبَادِ غَيْرُ لائِقٍ بِحِكْمَةِ الحَكِيمِ ﴾

قلنا: أمّا الجُهّالُ فالحِكمةُ تقتضِي بقاءَهُم للتَّعْذيب لأنَّهم عَصَوا اللهَ تعالى بِتَرْكِ التَّعلُّم فيما يجبُ عليهم تحصيلُ عِلْمِه وبتَرْكِ العمَلِ بمقتضى عِلْمِهِمْ، فمعاصِيهم كثيرةٌ جِدًّا من هذا الباب، ومَنْ كَثُرَت مَعاصِيه فالحِكمةُ بقاؤهُ للتعذيبِ، فإنَّ ترتيبَ العقوبةِ على الجِناية مِنْ أعظم قواعد الحِكْمَة.

وأمَّا الأطفال فبقاؤهم للتعطيل ليسَ خلافَ الحِكْمة، فإنَّ أهلَ الأعراف مُعطَّلون من التنَعُّم والعذابِ، وقد قيل: هُمْ أهل الفَتْرَةِ الذينَ لم يُبْعَثْ لهم رسولٌ، فلَمْ يتعيَّنْ لهم عملٌ صالحٌ ولا عملٌ طالحٌ، فجُعِلُوا على سُورٍ بينَ دار النعيم ودار العذاب. وقيل: هُمْ قومٌ استوَتْ حسناتُهم وسيئاتُهم فلم ترجح بهم إحْدَى الكِفَّتين إلى إحدى الدارين فتُرِكُوا باقين على الأعْرَاف. وقيل: الأطفالُ مِن أهل الأعراف لعدَمِ الحسناتِ والسيئاتِ وإن كان الإجماع حُكِيَ في الأطفال أولاد الأنبياء عليهم السلامِ أنَّهم في الجنة، وإنما الخلاف في أولاد غيرهم من أوْلاد الكُفّار وأولاد المسلمين، ولو عذَّبهم اللهُ تعالى لجازَ ذلك، وقدْ قيل به ووردَتِ السُّنة فيه لمَّا قالت

(1) في (غ): وأشار إليه.
(2) الأربعين (ص 290)

عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا في طِفْلٍ ماتَ: «هنيئًا له عُصْفُورٌ مِن عصافير الجنة»[1]، فقال لها عَلَيْهِ السَّلَام: «اللهُ أَعْلَمُ بِمَا كانُوا عَامِلِينَ»[2]، فأشار إلى أنه ربما يكونُ مُعَذَّبًا لأَنَّ الله تعالى عَلِمَ منه أنه لو عاشَ لكفَرَ. ومنه قصة الخضر عَلَيْهِ السَّلَام مع الغُلام لَمَّا قتلَهُ لقوله: ﴿فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ [الكهف:80] أي عَلِمَ اللهُ تعالى أنه لو عاشَ كفَرَ وألجَأَ أبوَيْه إلى الكُفْرِ فأَمَرَ الله تعالى بقَتْله إزالةً لهذه المفسدة المتوقَّعَة، واللهُ تعالى فاعلٌ مختارٌ، له أن يفعل ما يشاءُ بمن يشاء ويَحْكُم ما يريد، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء:23].

وحِكْمَتُه تعالى ليستْ عبارةً عن وجوبِ مُراعاةِ المصالح كما يفسِّرُه المعتزلة، بل حكمته تعالى عند أهل الحَقِّ اتصافُه بالعِلْمِ التامِّ العامِّ التَّعلُّقِ والإرادةِ التامَّة الواجبةِ النُّفوذِ والقُدْرَةِ الماضيَةِ التي لا تَعْجِزُ عن مُمْكِنٍ ولا يَخْرُجُ ممكنٌ إلى الوجود من العدم إلا بهَا، فحِكْمَتُهُ تعالى تَرْجِعُ إلى اتِّصافه تعالى بصفاتِهِ العُلَا، وهذه الحكمةُ لا تنافي أن يتصرَّفَ الله تعالى في مُلْكِه كيف يشاء بتعذيب الخلائقِ وإن أطاعُوا وتنعيمهم وإن عَصَوْا، وأن ينقسم الحالُ فيهم إلى القسمين، والكلُّ ممكنٌ عقلًا، وإنما الله تعالى أَلْزَمَ نَفْسَهُ تعذيبَ الكُفَّار وتنعيمَ أَهْلِ الإيمان، فيتعيَّنُ ذلك لِمَا أخبرنا به تعالى بقولِه: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝﴾ [الانفطار: 13 - 14]، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: 13]، فصار ذلك واجبًا لوجوب كَوْنِ خبَرِ الله تعالى يجب أن يكون صِدْقًا، لا لذاته، والشيءُ قد يكون ممكنًا في نَفْسِه ثم يصيرُ واجبا أو مستحيلا لغيره، وهذه المسألة من هذا القبيل.

قَوْلُهُ[3]: ﷺ العِلْمُ سَبَبُ القُوَّةِ، والجَهْلُ سَبَبُ الضَّعْفِ؛ لِأَنَّ العَالِمَ بِالشَّيْءِ إِذَا خَاضَ فِيهِ كَانَ قَوِيَّ القَلْبِ، وَالجاهِل بِالشَّيْءِ إِذَا خَاضَ فِيهِ كَانَ ضَعِيفَ

(1) رواه مسلم (2662)
(2) رواه البخاري (6597)
(3) الأربعين (ص 290)

القَلْبِ، وَأَجَلُّ العُلومِ وأَعْلاهَا العِلْمُ باللهِ تعالى، فالنَّفْسُ إذا تَحَلَّتْ بِهَذِهِ المَعْرِفَةِ قَوِيَتْ فَلَا يَضُرُّهَا خَرَابُ البدَنِ، وَلِذَلِكَ العَارِفُونَ لَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى شَيْءٍ وَلَا يَقْدُرُونَ لِشَيْءٍ قَدْرًا، فَإِذَا قَوِيَتِ النَّفْسُ لَمْ تَفْنَ بِمَوْتِ البَدَنِ ﴾

قلنا: هذا كلامٌ هائلٌ وليس تحته طائلٌ لأن البقاء والفناء في الممكنات ليس من ذوات الممكنات، بل الذي لها من ذاتها إنما هو قَبولُ البقاءِ والفناءِ، أمّا وقوع أحدهما دون الآخر فبإرادةِ الله تعالى، فما أراد اللهُ تعالى بقاءَه بَقِيَ ولو كان جوهرًا فردًا لا أقل منه في الضعف، وما أراد الله تعالى فناءَه فَنِيَ ولو كان في القوَّةِ قَدْرَ العالَمِ بأَسْرِهِ أَلْفَ أَلْفَ مرَّة، والمرجع في ذلك كله إلى ورُودِ السمع من جهة الأنبياء عليهم السلام بإخبارهم عما وصل إليهم صلوات الله عليهم من جهة الله تعالى، فإن أخبروا أنه أخبرهم عن بقاءِ شيء وجب اعتقاد بقائه، وإن أخبروا أنه أخبرَهم عن فناءِ شيء وجبَ اعتقادُ فنائِه، لا يُخرَج عن هذا العِلْم ألبتَّة لا بِضَعْفٍ ولا بقُوَّةٍ، بل قبول العلماء للفناء كقبول الجُهَّال سواءٌ لا ترجُّح لأحدهما على الآخر، والأسباب العادية في هذه الدار لا يجب بقاؤها في تلك الدارِ، بل عوائد تلك الدار مُبايِنَةٌ لعوائد هذِه الدارِ؛ ألا ترى أنَّ الإنسان في هذه الدار يموتُ من عذابها وجُوعِها وعطَشِها، وأهلُ النار لا يموتون فيها مع وجود العذاب الذي الذَّرَّةُ منه مُهْلِكَةٌ للعالَمِ بأَسْرِه، بل لَوْ شَمَّ أَهْلُ الأرض ريحَ جهنَّم لهلَكُوا، وتلك الأبدان تقيم في العذاب الشديدِ بغير طعامٍ ولا شرابٍ، وكذلك أهل المحشر، وتفاصيل أمور الآخرة لا تمشي على عوائد هذه الدار ألبتة، فلا شك أن العِلْمَ يُقَوِّي القلوبَ في هذه الدار والجَهْل يضعفها، إلا أنه ليس ذلك بواجبٍ عقلًا حتى لا يمكن تغيُّرُه في الآخرة، بل الدار الآخرة تخرق عوائد هذه الدار فيها كما تقدم تقريره.

قوله[1]: ﴿ **وَثَانِيهَا: الَّذِينَ يُجَوِّزُونَ انْتِقَالَ الأَرْواحِ البَشَرِيَّةِ إِلَى أَبْدَانِ البَهَائِمِ وَهُمْ أَهْلُ التَّنَاسُخِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: الأَرْواحُ البَشَرِيَّةُ إِذَا فَارَقَتْ أَبْدَانَهَا فَقَدْ**

(1) راجع الأربعين (ص 291 ـ 292)

تتعلَّقُ بأبْدانِ الحيَوانَاتِ وَأبْدانِ النَّباتِ وَبالمعادِنِ والبَسائِطِ، وَهذَا هُوَ غايَةُ العَذَابِ عِنْدَهُمْ، وَإِلَيْهِ الإشَارَةُ عِنْدَهُمْ بِالدَّرَكاتِ الضَّيّقَةِ فِي جَهَنَّمَ لِأنَّ القُوَى النّاطِقَةَ وَالحَسّاسَةَ والفَعّالَةَ وَالغاذِيَةَ كُلَّها أنْوارٌ تَفِيضُ مِنْ عالَمِ الأرْوَاحِ فَتَغُوصُ فِي بَوَاطِنِ الأجْسَامِ، وَبَواطِنُ الأجْسَامِ مُظْلِمَةٌ جِدًّا إِلَّا أَنَّهَا مُسْتَنِيرَةٌ بِسَبَبِ غَوْصِ هذِهِ القُوَى فِيهَا، فَكُلّما كَانَتِ القُوَى أَقَلَّ كانَتْ بَواطِنُ الأجْسَامِ أَشَدَّ ظُلْمَةً وأَعْظَمَ ضِيقًا، فَالأرْواحُ البَشَرِيَّةُ إذَا انْتَقَلَتْ مِنْ أَبْدانِها إلَى هَذِهِ الأجْسَامِ بَقِيَتْ فِي غايَةِ الظُّلُمَاتِ وَالضِّيقِ وَالشِّدَّةِ، وَأمّا أَجْسامُ الأفْلاكِ فَإِنّها لِكَثْرَةِ القُوَى الرُّوحانِيَّةِ الَّتِي فيها فِي غايَةِ الفُسْحَةِ وَالضَّوْءِ، فَإِذَا اتَّصَلَتْ بِهَا الأرْواحُ البَشَرِيَّةُ بَعْدَ مُفارَقَةِ أبْدَانِهَا كانَتْ فِي غايَةِ الغِبْطَةِ والفَرَحِ وَالضَّوْءِ وَالسُّرُورِ وَالرَّاحَةِ ﴿﴾

قُلْنَا: وهذه وساوِسُ مِنْ وساوِسِ السَّوْداء وخيالاتِ الجهَلَةِ الأغبيَاءِ، لا يَعْضُدُها دليلٌ منقولٌ ولا قضيَّةٌ مِنْ قضايَا العُقُولِ، فهي كما قال المثَلُ السَّائرُ: «مَالِيَ أَسْمَعُ جَعْجَعَةً وَلَا أَرَى طِحْنًا؟!»،

وبسْطُ القوْلِ فيه أن نقولَ: ما الدليلُ على أنَّ الأرواحِ البشرية تنتَقِلُ إلى أبدانِ الحيواناتِ الَّتِي ليست ناطقَةً أو النباتِ أو المعادنِ؟ إن ادَّعيْتُموهُ مِنْ جِهةِ العقْلِ لا يستقيمُ لأنَّ العَقْلَ قد قَضَى بأنَّ تعلُّقَ النَّفْسِ أمرٌ ممكنٌ، فتعَلُّقها بالأبدان البشرية وغيرِها ممكنٌ ليس بواجِبٍ، ولو كان واجبًا لاستحالت المفارَقةُ، وحيث وقعت المفارقةُ بالموت علِمْنا قضاءَ العقل بالضرورةِ بعدَمِ الوجوبِ، ولو لم تقع المفارقةُ بالمَوْتِ لم يقْضِ بالوجوبِ؛ فإنَّ خلْقَ النَّفْسِ وتعلُّقَها كِلَيهما ممكنٌ على الله تعالى، فلَهُ أن يفْعَلَ أحدَهُما وله أن يفْعلَهما ويتْرُكهُما، لكنَّ الوقوعَ عند الموت دليلٌ باهِرٌ للخَصْمِ، فلذلك نبَّهْنا عليه، وإذا قضَى العقلُ فيه بالإمكان لَمْ يقْضِ فيه بعد ذلك بمجرَّدِه بوقوعٍ ولا بِنَفْيٍ، بل هو معزول عن هذا المقامِ، وليس في ولاية العَقْل أكثر من ثلاثة مقاماتٍ: القضاءُ بوجوب الواجباتِ، والقضاءُ باستحالة المستحيلاتِ،

والقضاءُ بإمكان الممكناتِ، وما عدَا ذلك فإنما يُستفادُ مِن غَيْرِ العَقْلِ، فحينئذ ما ذكرتموه ليس مستفادًا من العقل، وليس مستفادًا أيضا مِن الحِسِّ لأنّ النفوس غيرُ محسوسةٍ قبلَ الموت فكيف في الموت؟! فلم يَبْقَ إلا النُّبواتُ، ولَمْ يَرِدْ مِن ذلك شيءٌ في الكتاب ولا في السُّنّة، بل وردَ بضدِّ ذلك، فلَمْ يَبْقَ إلا مجرَّدُ الوَسْوَسة والتحريف لكلام الله تعالى إلى ما لا يَلِيقُ إلَّا بكلامِ المجانين، تعالى اللهُ عمَّا يقول الظالمون عُلوًّا كبيرًا.

واللهُ تعالى يقول وهو خَيْرُ الصادقين: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2] في غير ما مَوْضِعٍ مِن كتابه، والعرَبُ لا تُجيزُ مثلَ هذه التأويلات في كلامِها، بل لا تُثبت مِن المجاز إلا ما عليه دليلٌ، ولا تحذفُ مَصْدَرًا إلا وإليهِ مُرْشِدٌ مِن قَرينةٍ حاليَّةٍ أو مقاليَّةٍ، وما عدَا ذلك فبِمَعْزِلٍ عنْ كلامِها، وما ذكرتموه من التعلُّق لا يُرشِد إليه لفظٌ صريحٌ ولا قرينةٌ صارفةٌ، فيَبْقَى مَحْض الوسوسةِ والاختلاقِ، وليس قولكم: «إنّها تنتقلُ إلى هذه الأبدان من الحيوانات والنباتات والجمادات» بأولى من قولكم: «إنها تخرجُ خارجَ الأفلاك وتصير هناك أنواعا من المخلوقات أو إنها تصير أرواحًا للجانّ أو خدما للملائكة أو سُمًّا للثعابين أو مخالبَ للبُزَاةِ» وغير ذلك من الخرافات، فنعوذ بالله مِن مَكْرِ الله، ونسألهُ العفْوَ والعافية في الدنيا والآخرة.

وأما قولكم: «القُوَى الناطقة والحسَّاسة والفعالة والغاذية كلها أنوار تَفيضُ من عالَم الأرواح فتغوصُ في بواطن الأجسام»، فمِنَ المصادَرات التي ليس عليها دليلٌ ولا أَمارةٌ، بل هذا كلامٌ دلَّ العَقْلُ على بطلانه لأن القوى الناطقة والحسَّاسة وما معها أعراضٌ يَخْلُقُها اللهُ تعالى في مَحَالِّها، والعرَضُ يستحيلُ عليه الانتقالُ من مَحَلٍّ إلى مَحَلٍّ، لا سيما إن قلنا بأنه يستحيل بقاؤُه زمانين، فكيف يُجَوِّزُ عاقِلٌ أنَّ الإبصار مِنْ أنواع الحسِّ مثلًا انتقلَ مِن عالَمِ الأرواح إلى جَسَدِ زَيْدٍ وهو عرَضٌ مِنَ الأعراض وكذلك جُملة ما ذُكر معه؟! بل الحقُّ أن الله تعالى يخلق هذه الأعراضَ في محالِّها.

ثم قولكم: «عالَم الأرواح» دعوى باطلة، وأيُّ دليل دلَّ على أنَّ في نفس

الأمرِ أنَّ في جهةٍ من الجهاتِ عالَمًا هو عالَمُ الأرواحِ؟! وهل هذا إلا محضُ التَّحكُّمِ والافتراءِ؟! بل الله تعالى هو خالقُ الأرواح بقدرته لمن شاء في أيّ وقتٍ شاء، وليست الأرواحُ قبل ذلك الخلْقِ موجودةً في محلٍّ آخرَ، واللهُ تعالى لا يَصْدُق في حقّه أنه عالَمُ الأرواحِ، بل خَلْقُهُ الأرْوَاح كخَلْقِه لسائر الأجسامِ مِن الحشرات والجماداتِ، وكُلُّ ما يَحْسُن إضافتُه إليه تعالى بسبب خَلْقِ هذه هو الذي يَحْسُن إضافتُه إليه تعالى بسبَبِ خَلْقِ الأرواح.

ثم قولكم: «إِذَا انْتَقَلَت الأرواحُ إلى هذه الأجسامِ بقيَتْ في غاية الضِّيقِ والظُّلماتِ» مجرَّدُ الدعوى الباطلة؛ فإنّ الله تعالى ربما خلَقَ لها في تلك الأجسام من الأنوار والعلوم ما لا يخلق لها في أبدان الثقلين، وأيّ مانع من ذلك لأنّ خَلْقَ العرَضِ في المحلّ لا يتوقَّفُ على كون ذلك المحلِّ المخلوق فيه في محلٍّ معيَّنٍ، فلا فرق بين كون الأرواح في أجسام البشر أو الجماد. وأمّا الضِّيقُ فإن أردتم به الضيقَ الحسّيَّ الذي هو قِلّةُ الأحياز فلا يستقيمُ لأنّ جسم الجمَل أكثر أحيازًا من جِسْم الإنسان، وإن أردتم بالضيق ضيق النَّفْس الذي هو الحزْن والغَمُّ فلعلَّ الله تعالى يخلق لها حينئذ من السرور والفرَح أضعاف ما كان لها في أجْسَام البشَرِ، إمّا لعدم الحاجة إلى الغذاء، وإما لتجاوزها عقبة الموتِ، وإما لاطلاعها حالة الموت على أسرار كانت قبل الموت في ظلمة الجهالة بها، وتجويز العقل في هذا الباب ليس له نهايةٌ ولا غايةٌ، فالقضاء بالضيق حينئذ محضُ التحكم.

وأما قولكم: «إِنّ الأفلاكَ كَثِيرَةُ الرُّوحَانِيَّةِ» فمُجرَّدُ الدعوى، وما يدريكم أنّ جِرْم الفلَك ما فيه علمٌ ولا إدراكٌ ولا حِسٌّ ولا أنه أسعد حالًا في ذلك الوقتِ من الماء والهواء وأجسام الهباءِ الخالية عن جميع ما ذكرتموه؟! بل قد تعب الناس في إثبات الحياة للكواكب والأفلاك تعبًا شديدًا وفي نفْيِها أيضًا عنها، وسببُ ذلك التّعبِ أنّ جسْمَ الفلَك جسمٌ من جملة الأجسام يقبل ما تقبله سائرُ الأجسام من الجمادية والنباتية والحيوانية، فليس اعتقادُ كون الكواكب والأفلاكِ حيَّةً بأوْلَى من اعتقاد كونها جمادًا أو غير ذلك مما يجوِّزُه العقلُ، وإنما مَدْرَكُ ذلك السَّمْعُ من جهة الأنبياء عليهم السلام، فإن أخبروا بشيء وجَب اتباعُه فقط، وأما الفلاسفة فادعوا

حياتها بمجرَّد العقْل فلا جرَم خبَطُوا عَشْوَاء، ومن حاول الردَّ عليهم بالأدلة العقلية أيضا كذلك، بل الصوابُ في ذلك أن تستقرى دلالةُ النصوصِ الشرعية، فإن حصلَ فيها ما يقتضي ذلك نفيًا أو إثباتًا وجبَ اعتقادُه، وإلا وجَبَ التوقُّفُ، وأمّا الحُكْمُ بغير دليل فهو شيءٌ لا يليق بالعقلاء، وإذا كان هذا في مجرَّد إثبات وصْفِ الحياةِ، فكيف غير ذلك من العلوم والمعارف؟! فمن ادعاها فهو بالمجانين أولى منه بحيِّزِ العقلاء.

ثم اعلم أنهم لما التزموا هذا المذهب اصطلحوا على عبارات وضعوها لأقسام أفكارهم الفاسدة، فسَمَّوا الانتقال من الحيوان إلى الحيوان نَسْخًا، وإلى النبات فَسْخًا، وإلى الجماد رَسْخًا، متخيلين أنّ انتقال الحيوان إلى الحيوان كنقل كتّاب إلى كتّاب فهو نَسْخٌ وتحويل، ونقْلَ الروح إلى النبات حلٌّ لذلك الارتباط من نوع الحيوان إلى نوع آخر وفَسْخٌ له كما تَنْفَسِخُ العقودُ والنظامات، ونَقْلَ الروح إلى الجماد يقتضي الثبوتَ على هيئة واحدة فإنّ ذلك شأنُ الجماد فإن الحيوان متحرِّكٌ بالإرادة وبالاغتذاء في النماءِ والهرَم حركتَيْ عُلُوٍّ وانحطاطٍ، والجماد فُقِدَتْ عنه الحركةُ الإرادية والغذائية التي هي مشتركَةٌ بين الحيوان والنبات، فهو ساكن فسُمِّي رَسْخًا.

واعلم أنَّ أهلَ الحقِّ لا يُحيلون مذهبَ التناسخ على الله تعالى، بل يجوِّزونَهُ وأعظم منه، لكن موضع الإنكار على التناسخية إمّا في ادعائهم ذلك عقلًا فأهْلُ الحقّ ينكرون كَوْنَ العَقْلِ يقتضي ذلك، أو في ادعائهم ذلك شرعًا وأنّ الشرع ورَد به، وهذا أيضا يُنْكِرُه أهلُ الحقِّ لكونه افتراءً على الشرع ونَبْذٌ للكتّاب والسُّنّة، فهو من أنواع الكفر الذي يُوجِبُ حَلَّ عِصْمَةِ الدماء وإباحةَ الأموال، وأما مجرَّدُ التجويزِ العقليِّ فلا ينازعهم فيه أهْلُ الحقِّ، بل الله تعالى له أن يتصرَّفَ في مُلْكِه كيف يشاء، والأجسام قابلة لجميع حلولات الأرواح والأعراض، وإنما يُرْجَعُ في ذلك إلى ما دَلَّ عليه الشَّرْعُ أو الحواسُّ الخمس.

* * *

المَسْأَلَةُ الحَادِيَةُ وَالثَّلَاثُونَ

فِي إِثْبَاتِ نُبُوَّةِ سَيِّدِ المُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَوْلُهُ[1] في الشبهة الأولى: ﴿ الكَذِبُ جَائِزٌ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ التَّوَاتُرِ[2] وَحْدَهُ، فَيَبْقَى ذَلِكَ الجَوَازُ حَالَةَ الاجْتِمَاعِ[3]، أَمَّا أَوَّلًا فَلِأَنَّ هَذَا الاجْتِمَاعَ غَيْرُ مَانِعٍ مِنْ هَذَا الجَوَازِ فِي حَقِّ الاثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ وَالعَشَرَةِ، وَالعَقْلُ لَا يُمْكِنُهُ الإِشَارَةُ إِلَى حَدٍّ مُعَيَّنٍ وَيَحْكُمَ بِأَنَّ هَذَا الحَدَّ المُعَيَّنَ يَمْنَعُ جَوَازَ الكَذِبِ، بَلْ أَيُّ عَدَدٍ فَرَضَهُ العَقْلُ فَإِنَّ حَالَ العَدَدِ الزَّائِدِ عَلَيْهِ بِوَاحِدٍ وَالنَّاقِصِ عَنْهُ بِوَاحِدٍ فِي ذَلِكَ الجَوَازِ عَلَى السَّوِيَّةِ، وَإِذَا كَانَ الجَوَازُ ثَابِتًا فِي الآحَادِ، وَالحَدُّ المَانِعُ مِنْ هَذَا الجَوَازِ مَفْقُودٌ، وَجَبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ هَذَا الجَوَازَ ثَابِتٌ حَالَةَ الاجْتِمَاعِ كَمَا كَانَ ثَابِتًا حَالَ الانْفِرَادِ، وَإِذَا كَانَ الجَوَازُ ثَابِتًا حَالَ الاجْتِمَاعِ امْتَنَعَ القَطْعُ بِأَنَّ الكَذِبَ لَا يَقَعُ ﴾

قلنا: نحن نقول: إنَّ عدد التواتر يجوز عليهم الكذبُ عقلًا، وإنما العادة أحالَتْهُ عليهم، كما نقول: إنَّ البحارَ يجوِّزُ العَقْلُ أن تنقلب زئبقًا وزيتًا وعسلا، ولكن العادة أحالَتْهُ، وأواني بيوتنا بعد خروجنا منها تنقلب عُلماء فضلاء مدققين في علم الحساب

---

(1) راجع الأربعين (ص299)

(2) راجع تعريف القرافي للتواتر في نفائس الأصول (ج6/ص2808)

(3) هذه الشبهة أوردها الفخر الرازي في المحصول وعلّق عليها الشهاب القرافي قائلا: هذه حجة يقينية على عموم الجواز عقلا، والخصمُ يسلِّم ذلك عقلا، وإنما هو يدعي الامتناع عادةً، ولا تنافي بينهما، فإنَّ العادة قد تجيز في الفرد وتمنع في الكلّ، كما تجيزُ العادة في كلِّ فرد من الناس أنه من الأولياء المقربين وتحيل ذلك في الكلِّ. وتجيز في زيدٍ المعيَّن أن لا يروى الآن بشرب الماء وتحيل ذلك في الكلّ، فمن المحال عادةً أن لا يرويَ الماءُ أحدًا من الحيوانات إلى قيام الساعة، وتجيز العادة أن هذا الصغير يصير شيخًا، وتحيل أن جميع صغار الدنيا يصيرون شيوخًا، بل تقطع أنه لابدّ أن يموت من الناس خلقٌ كثيرٌ قبل الهرم، نظائره كثيرةٌ، فحينئذ لا يلزم من الجواز العاديِّ في البعض جوازُه في الكلِّ. (نفائس الأصول في شرح المحصول، ج6/ص2835)

والهندسة والعلوم الشرعية، هذا لا يحيله العقل، بل يجوزه ولكن العادة تحيله.

والقاعدة التي لا ينبغي أن يُغفَل عنها أن الاحتمالات العقلية تخل بالعلوم العقلية وتخرجها إلى حيز الظنون، ولا تخل بالعلوم العادية[1] كما ترى في هذه المثل ونظائرها كثيرة[2].

ثم إن هذا العدد الذي شهدت العادة باستحالة اجتماعهم على الكذب ليسوا عددا معينا في عدد محصور، وما من عدد يفيد العلم في صورة إلا ويجوز في العادة والعقل أن لا يفيده في صورة أخرى، مع أن ذلك العدد بعينه موجود من غير زيادة ولا نقصان، وسر ذلك أن الإخبار ليس كافيا في تحصيل العلم من العدد، بل لا بد مع إخبار العدد من قرائن حالية أو مقالية، فليس إخبار عدد من الصُّلحاء الربانيين كإخبار مثلهم في ذلك العدد عن ذلك المعلوم من الفسقة المتهاونين في الكذب، بل ربما حصل بخبر الأول العلم، وأضعافهم من الفريق الآخر لا يفيدُ العلمَ، وليس إخبار جمع من الربانيين عن واقعةٍ لهم فيها غرَضٌ كإخبار جماعة ليس لهم فيها غرض، بل ربما حصل العلم في القسم الأول دون الثاني، وليس إخبار جمع بألفاظ ناصَّةٍ لا تحتمل المجازَ أو يبعد التجوز بها[3] كإخبارهم بألفاظ كَثُرَ التجوُّزُ بها في عادة الاستعمال، بل ربما حصل العلم في القسم الأول دون الثاني.

فهذه كلها قرائن حاليّة ومقاليّة لها مدخَلٌ عظيمٌ مع العدد في إفادة العِلْم

---

(1) وكذلك ليس كلُّ احتمالٍ يُخِلُّ بالعلوم الشرعية، كما يشير إليه قول القرافي: إن مراد العلماء من تطرق الاحتمال في الدليل حتى يصير مجملا: الاحتمالُ المساوي أو القريب من المساوي، أما الاحتمالُ المرجوحُ فلا عبرة به، ولا يقدحُ في صحة الدلالة، ولا يصير اللفظ به مجملا إجماعًا، فإن الظواهر كلها كذلك فيها احتمالٌ مرجوحٌ ولا يقدح في دلالتها. (العقد المنظوم، ج1/ص537)

(2) قال الشهاب القرافي: العلومُ العاديَّة لا تقدحُ فيها الاحتمالات العقلية، ونحنُ نقطعُ يقينًا جازمًا بأن آباءنا هم الذين كنا نشاهدهم بالأمس، وكذلك مساكننا وكتبنا وآلات بيوتنا، فضلا عن الرسل الكرام صلوات الله عليهم أجمعين، فكذلك نقطع بأن الذي نقل عنه أهل اللتواتر هو الرسول المعيَّنُ. (نفائس الأصول، ج6/ص2836)

(3) في (غ): عنها

التواتريّ في مجرى العادة لابد من اعتبارها، وإذا حصل إخبار جمع واحتفت بهم من القرائن ما تقضي العادة[1] بأن مثل هذا الجمع في هذه الحالة يستحيل تواطؤهم على الكذب فإنه يفيد العلم، وإلا فلا، ودلالة القرائن إنما هي عادية لا عقلية.

إذا تقرر تحريرُ مَدْرك التواتر، وأنه من العلوم العادية، وأنّ الاحتمالات العقلية لا تخل بالعلوم العادية، سقطت هذه الشُّبْهَة بالكُلّية لأن حاصلها إبداءُ احتمالٍ عقلي في علم عاديٍّ، وهو لا يخلُّ بعلم التواتر.

قوله[2]: ﴿ **المُتَكَلِّمُونَ يَقُولُونَ: لَمَّا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الحَوَادِثِ لَهُ أَوَّلٌ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الجَمِيعُ لَهُ أَوَّلٌ، وَكُلُّ العُقَلَاءِ يَقُولُونَ: إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الزِّنْجِ مَوْصُوفًا بِالسَّوَادِ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الجَمِيعُ مَوْصُوفًا بِالسَّوَادِ، فَكَذَلِكَ هَاهُنَا إِذَا كَانَ جَوَازُ الكَذِبِ ثَابِتًا فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا فِي حَقِّ الكُلِّ** ﴾

قلنا: قد تقدم أن الجواز العقلي لا يقدح في العلم العادي، وإنما يقدح في العلم العقلي، فنحن نسلِّمُ أن الجواز العقلي ثابتٌ ولا يقدح ذلك في غرضنا، لأنا إنما ندعي العلم العادي في التواتر، فسقط ما قلتموه.

وبهذا يظهر أيضا الجواب عن قولهم بعد هذا: «إنّ الجميع يجوز اشتراكهم في إرادة الكذب وداعيته»، لأن ذلك الجواز عقلي، وقد بينا أنه غير قادح.

قوله[3]: ﴿ **إِذَا ثَبَتَ جَوَازُ الكَذِبِ عَلَى الجَمِيعِ فِي المِائَةِ وَالمِائَتَيْنِ فَعَلَيْكُمْ أَنْ تَذْكُرُوا وَاحِدًا مُعَيَّنًا وَتَذْكُرُوا أَنَّ انْتِهَاءَ الإِجْمَاعِ لِذَلِكَ المُعَيَّنِ مَانِعٌ مِنَ الكَذِبِ، لَكِنَّكُمْ أَنْتُمُ المُطَالَبُونَ بِإِقَامَةِ البُرْهَانِ عَلَى ذَلِكَ، وَأَمَّا نَحْنُ فَتَكْفِينَا المُطَالَبَةُ لِأَنَّا نَحْنُ السَّائِلُونَ وَأَنْتُمُ المُسْتَدِلُّونَ** ﴾

---

(1) من اعتبارها...العادة: ليس في (غ)
(2) راجع الأربعين (ص299)
(3) راجع الأربعين (ص300)

قلنا: قد بينا فيما تقدم أنَّ عدد التواتر ليس محصورًا في عددٍ معيَّنٍ، بل لابُدَّ من القرائن الحالية والمقالية، فيجوز أن يَقِلَّ عددٌ وينْقُصَ بحسب القرائن في قوتها وضعفها، فنحن نقول: متى حصل عدد أفاد إخبارهم العلم فهذا هو عدد التواتر وإن قَلُّوا، ومتى ما لم يفد إخبارهم العلم فليسوا عددَ التواتر وإن كثروا.

وكون هذا العلم قد حصل عَقِيبَ إخبار جمع ولم يحصل عقيب إخبار جمع آخر أمر وُجداني يجده الإنسان في نفسه، والوجدانيات لا يجوز أن يطالب فيها بالبراهين، بل شأنها[1] موقوف على التناصف، وكذلك الإجماع والحدود والعوائد، وهي أربعة لا يقام عليها برهان ولا يطالب به فيها، نص عليها الفضلاء.

فمن ادعى أن العادة أن الخُبْزَ مُشْبِعٌ لا يقال له ما الدليل على ذلك؟ بل يقال: للسائل تفقّد العادةَ تجد ذلك إن أنصفت، وكذلك إذا قال الإنسان: أنا جائع أو عطشان، لا يقال له: ما الدليل على ذلك؟ بل يُؤَمَّنُ الإنسانُ على نفسه.

وكذلك الإجماع إنما يستفاد من الاستقراء هل اتفقت الفتاوى فيكون الإجماع حاصلا وإلا فلا، وكذلك الحدود ترجع إلى الإخبارات عن الاعتقادات في المحدودات، فهي كالوجدانيات، وكذلك العلم بوجود بلد على دجلة تعرف ببغداد أمرٌ يجده الإنسان من نفسه، فمن نازع فيه إنما ينازع في أمر وجداني نجده من أنفسنا فلا تستقيم المطالبة بالدليل عليه، بل المطالبة عليه بالدليل خطأ وجهل بأوضاع المناظرات ومظان المطالبات والتسليمات.

قوله[2]: ❁ **العِلْمُ بِصِفَةِ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِالعِلْمِ بِذَلِكَ الشَّيْءِ، فَمَا لَمْ نَعْلَمْ أَنَّ جَمِيعَ الطَّبَقَاتِ الَّتِي بَيْنَنَا وَبَيْنَ الطَّبَقَةِ الَّتِي شَاهَدُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانُوا مَوْصُوفِينَ بِالصِّفَاتِ المُعْتَبَرَةِ فِي كَوْنِ التَّوَاتُرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ، لَمْ يُمْكِنَّا القَطْعُ بِصِحَّةِ هَذَا التَّوَاتُرِ، لَكِنَّ العِلْمَ بِكَوْنِهِمْ مَوْصُوفِينَ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ عِلْمٌ بِصِفَةٍ مِنْ**

(1) في (ل): أمرها.

(2) راجع الأربعين (ص300)

صِفَاتِهِمْ، وَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ العِلْمَ بِالصِّفَةِ مَشْرُوطٌ بِالعِلْمِ بِذَاتِ ذَلِكَ المَوْصُوفِ، فَإِذَا لَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ هَذِهِ الطَّبَقَاتِ مَوْصُوفَةٌ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ إِلَّا إِذَا عَلِمْنَا عَدَدَ تِلْكَ الطَّبَقَاتِ وَوُجُودَهُمْ، لَكِنَّا لَا نَعْلَمُ أَلْبَتَّةَ مِنْ هَذِهِ الطَّبَقَاتِ المُتَوَسِّطَةِ عَدَدَهَا، فَتَكُونُ ذَوَاتُهَا مَجْهُولَةً، فَتَكُونُ الصِّفَاتُ مَجْهُولَةً، فَلَا يَكُونُ العِلْمُ بِكَوْنِهِمْ مَوْصُوفِينَ بِالصِّفَاتِ المُفِيدَةِ لِلْعِلْمِ بِالتَّوَاتُرِ حَاصِلًا، فَلَا يَحْصُلُ بِهَذَا الخَبَرِ عِلْمٌ ﴿

قلنا: العِلْمُ بالصفة عِلْمٌ بالموصوف على سبيل الإجمال، لا على سبيل التفصيل، كما نعلم أن الزنج كلهم سود وإن جهلنا ذواتهم على التفصيل، ونعلم أن اليهود مطبقون على رد الرسالة المحمدية وإن جهلنا ذواتهم، ونظائره كثيرة لا تعد ولا تحصى.

فإذا ظهر أنّ العلم بالصفة علم بذات الموصوف على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل، فنحن نعلم الطبقات المتوسِّطة بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل الإجمال، والعلم الإجمالي هو العلم بالشيء من بعض وجوهه، فنحن نعرفهم أنهم في الكثرة إلى الغاية، ونحكم[1] أنهم كانوا متعددين في الأمصار والقرى، وأنهم كانوا مشتملين على جماعة من أهل العلم والحفظ والضبط والنقل والعناية بضبط معالم الشريعة وغير ذلك من أحوالهم، وهذه وجوه كثيرة يكفي في تحقق العلم الإجمالي بعضها فاندفعت الشبهة.

قوله: «المَجُوسُ عَلَى كَثْرَتِهِمْ وَتَفَرُّقِهِمْ فِي المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ يُخْبِرُونَ عَنِ المُعْجِزَاتِ لِزَرَادَشْت مَعَ أَنَّهُ كَانَ كَذَّابًا سَاحِرًا، وَاليَهُودُ عَلَى كَثْرَتِهِمْ وَتَفَرُّقِهِمْ فِي المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ يُخْبِرُونَ عَنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامِ قَالَ: إِنَّ شَرِيعَتِي لَا تُنْسَخُ أَلْبَتَّةَ، وَالنَّصَارَى عَلَى كَثْرَتِهِمْ يُخْبِرُونَ أَنَّ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامِ كَانَ يَقُولُ بِالتَّثْلِيثِ وَالبُنُوَّةِ، وَيُخْبِرُونَ عَنْ صَلْبِ اليَهُودِ لِعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامِ، فَإِنْ كَانَ التَّوَاتُرُ مُفِيدًا

(1) في (ل): «ونحن نعلم» بدل «ونحكم».

لِلْعِلْمِ فَقَدْ صَحَّتْ هَذِهِ الأَخْبَارُ، وَيَلْزَمُ مِنْ صِحَّتِهَا الطَّعْنُ فِي هَذِهِ النُّبُوَّةِ، وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مُفِيدَةٍ لِلْعِلْمِ خَرَجَ التَّوَاتُرُ عَنْ كَوْنِهِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ»[1].

قلنا: التواتر استواء الطرفين والواسطة في كون كل واحد منهما عددًا يستحيل عليه الكذب، فلا تتمُّ هذه الشبهة حتى يثبتوا أن المجوس واليهود والنصارى كذلك في طرفي ما يخبروننا عنه ووسائطه ونحن من وراء المنع، مع أنا نعتقد أن مبدأ الخبر عن زرادشت كان خبر واحد ممن يتعصب له، ثم انتشر عن ذلك حتى صار في الجمع العظيم الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب، فحصلت شرائط التواتر في أحد الطرفين دون الآخر فلا جرم لم يكن الخبر في هذه الصورة مفيدًا للعلم، وكذلك اليهود كان الطرف الأول المباشر منهم عددا يستحيل تواطؤهم على الكذب، ثم أتى عليهم القتل في زمان بخت نصر حتى يقال: لم يبق من ينقل التوراة إلا واحدا أملاها من صدره، والباقي منهم وإن كانوا عددا كثيرا إلا أنهم لم يكونوا يحفظون التوراة حينئذ، فحصلت شرائط التواتر في الطرفين دون الوسائط.

وأما النصارى فمبدأهم كان في غاية القلة، فإن وقت مفارقة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لهم كانوا في غاية القلة، ولذلك تفرقوا عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ وكانوا في غاية القلة دون العشرين، ولم يوجد منهم أحد وإلا كان يصلبه اليهود، فيكون شرائط التواتر موجودة في الطرف الأخير والوسائط دون الطرف الأول.

فالحاصل أن هذه النقوض كلها لم تكمل فيها شرائط التواتر، فلذلك لم يحصل العلم، بخلاف الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العدد المباشر له يستحيل تواطؤهم على الكذب، وكذلك المخبر لنا، وكذلك الوسائط، فلا جَرَمَ حصَلَ العِلْمُ بخبرهم، والعلم بحصول ذلك في الطبقات ضروري فلا يجحده إلا معاند.

قوله[2]: ﴿ مُعْجِزَاتُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ القُرْآنِ حِسِّيَّةٌ وَعَقْلِيَّةٌ ﴾

(1) راجع الأربعين (ص300 ـ 301)
(2) راجع الأربعين (ص303)

ثُمَّ ذَكَرَ مِنَ الحِسِّيَّةِ حَنِينَ الخَشَبِ وَشِكَايَةَ النَّاقَةِ وَإِظْلَالَ السَّحَابِ قَبْلَ مَبْعَثِهِ صلى الله عليه وسلم، وَالنُّورَ الَّذِي كَانَ يَنْتَقِلُ مِنْ أَبٍ إِلَى أَبٍ، وَنَحْوَ ذَلِكَ.

قُلْنَا: اصطلاح الأصوليين في المعجزة هي الفعل الخارق للعادة الذي يتحدى به نبيٌّ، فعلى هذا ما لا يقع به التحدِّي لا يكون معجزةً، وهو عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يتحد بإظلال الغمام ولا بتنقل النور في وجوه الآباء والأجداد والأمهات والجدات، فكيف تُسمَّى هذه معجزةً؟

وجوابه أنه تجوُّزٌ في العبارة، ويريد هاهنا بالمعجزة ما له دلالة على نُبُوَّتِه عليه السلام وصدقه فيما ادعاه، سواء تحدى به أمْ لا.

قَوْلُهُ[1] في السؤال الأول: ﴿ **لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ نَفْسُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُخَالِفَةً لِسَائِرِ النُّفُوسِ بِالحَدِّ وَالحَقِيقَةِ فَتَقْدِرُ عَلَى مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ غَيْرُهَا؟ أَوْ لَهُ مِزَاجٌ مَخْصُوصٌ يَقْتَضِي القُدْرَةَ عَلَى هَذِهِ الأَفْعَالِ الَّتِي يَعْجِزُ عَنْهَا غَيْرُهُ؟ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ هَذِهِ الخَوَارِقَ فِعْلُ اللهِ تَعَالَى** ﴾

قلنا: لو كانت هذه الخوارق لخصوصية نفسه أو لخصوص مزاجه لكان إخباره بالغيوب مستمرا له من حين بلوغه وتكامل عقله لكمال المزاج والنفس؛ لأنه متى كان في أحدٍ شيءٌ من الأخلاق والأفعال يتعذر أن لا يظهر منه شيء ألبتة مع طول السنين واختلاف الأحوال، والعادةُ تقتضي ذلك[2]، لا سيما وقد اتفق الناس على أن مزاجه المخصوص ونفسه المخصوصة كانت تقتضي المرتبة العليا من الصدق بحيث كانت العرب تسميه الصادق، وقد أخبر عن هذه الأمور الكثيرة من قصص القرآن وتفاصيل الأحكام وغير هذا من الواردات عليه أنها ليست من قِبَل نفسه بل من عند ربه مع كثرتها وتواترها في نيف وعشرين سنة، فيكون هذا من الكذب العظيم جدًّا الذي لا يصدر إلا عن من يكون مزاجه مطبوعا على الكذب، ومن

(1) راجع الأربعين (ص310).
(2) في (ل): تقضي بذلك.

المستحيلات في مجاري العادات أن يكون خصوص المزاج يقتضي غاية المراتب من الصدق وغاية المراتب من الكذب.

فإذًا مَنْ أنْصَفَ عَلِمَ أنّ ما كان له من الأحوال من مولدِه إلى حين أربعين سنة هو مقتضى مزاجه وأخلاقه، وما كان له من حين النبوة بعد الأربعين سنة إلى ثلاث وستين من الأحوال والأقوال والأفعال التي لم تُعهَد قبل ذلك مِنْ غيرِ مزاجه، وأنه صادق فيما ادعاه فيها لِمَا ظهر منه في مدةِ أربعين سنة من المحافظة على المرتبة العليا من الصدق والسجايا الكريمة والأخلاق الشريفة.

وهذا القدر كاف عند المسترشدين والمنصفين لأنفسهم ولغيرهم، ولا يحتاج العاقل مع هذا إلى معجز على صدق مثل هذا البشر الكريم الذي لم يكن في زمانه بإجماع أعدائه وأوليائه أفضل منه خلقا ولا أتم صدقا ولا إنصافا ومعرفة، لا سيما إذا اعتضد ذلك بالمعجزات وتظافرت على صدقه الآيات، فكيف يتصور عاقل أنَّ مَنْ مُقتضَى مزاجِه أخبارُ الكتب السالفة عنه وتظافر الأنبياء عليهم السلام على التبشير به عَلَيْهِ السَّلَامِ وبمبعثه في الزمان والمكان وبصفة أمته والمبالغة في تعظيم هديه وعموم كلمته وذلك قبل مبعثه بأكثر من ألف سنة حيث لا بِنْيَة له ولا مزاح ولا وجود ألبتة، وهل يعتقد هذا إلا من رغب بنفسه عن الإنصاف وجبلت طبيعته على العناد والخلاف؟!.

قوله[1] في الوجه الثاني: ﴿ **أَنْوَاعُ الأَدْوِيَةِ كَثِيرَةٌ، وَلِبَعْضِهَا آثَارٌ عَجِيبَةٌ، وَمِنْهَا مَا يُوَفِّرُ الذَّكَاءَ وَالعَقْلَ، فَلَعَلَّهُ صَادَفَ دَوَاءً وَصَلَ بِهِ إِلَى هَذِهِ الغَايَةِ** ﴾

قلنا: هب أن هذا الاحتمال يتصور في توفر العقل وقوة النفس، فهل يتصور من الدواء أن يدعو الشجر فيأتِيَهُ، وأن الجذع يحن له إذا فارقه، أو أن الكتب السالفة تخبر عنه، أو أن أصحابه رضوان الله عليهم يكونون في غاية العلوم والفضائل والكرامات وخوارق العادات مع اشتغالهم بالحروب وإعراضهم عن الكتابة

---

(1) راجع الأربعين (ص310)

والدروس ونقل العلوم عن الفضلاء، بل كانوا بأرض ليس بها أحد من أهل العلم، بل بادية قفراء وأمة عمياء.

وإضافة مثل هذه الخوارق للأدوية مُحْوِجٌ إلى استعمال الأدوية، فإنه من الهوس السوداوي، ومباين لجِبِلَّة العقلاء، بل يقطع العاقل بأن هذه الأمور ليست آثارا للأدوية ولا بسبب المعاجين المذكّية، بل من عناية ربانية وسابقة أزلية.

قوله[1] في الوجه الثالث: ﴿ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا بِإِعَانَةِ الشَّيَاطِينِ وَإِلْقَاءِ العَفَارِيتِ إِلَيْهِ فَيُخْبِرُ عَنْهَا؟ ﴾

قلنا: ما عُلِم مِنْ خُلُقِه الكريم وصدقه التام مدة أربعين سنة يقتضي أنه لو حصل ذلك من قبل الشياطين لأخبر أنه من جهتهم، وقد اتفق ذلك للكهنة مع أنهم لم ينتهوا لمرتبته عَلَيْهِ السَّلَامُ في الصدق، فلما اتفق لهم إلقاء الشياطين لم يدعوا نبوة، بل أخبروا بما يجدونه على نحو ما أخذوه[2] فهو عَلَيْهِ السَّلَامُ كان من أولى الناس بذلك وكان أولى به، فإنّ قَوْمَه كانت تُسالِمُه بل تعظِّمُه لما نتوقعه منه من الإعلام بالغيوب وتفتخر به على غيرها من القبائل، وتحمل إليه الأموال والتُّحَف، وترأس بذلك رئاسة عظيمة وتستريح من القتال[3] ومكافحة الإبطال والغربة عن الأوطان وشماتة الأعداء وقتل الأقرباء والأولياء.

ومن أين للشياطين أنّ الطعام القليل يطعم الخلق العظيم، أو استنطاق العجماء من الحيوان بفصيح الكلام العربي، وتأييده عَلَيْهِ السَّلَامُ بإخبارات الكتب الماضية، وإعلام الأنبياء عليهم السلام والأحبار والرهبان المتقدمين بصدقه وصفته وعلو شأنه وعظيم سلطانه؟! ومن أين للشياطين إقداره على إحياء الموتى ونبع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر له وإعطاؤه من البركات ما يعمه ويعم أصحابه رضوان الله

(1) راجع الأربعين (ص310)

(2) في (ت): وجدوه.

(3) وتحمل إليه... القتال: ليس في (ل)

عليهم بحيث يصير كل واحد منهم شمس الدنيا وعالمها، حتى ينادي عمر رضي الله عنه سارية في بلاد الترك وهو في المصافة معهم: يا سارية الجبل، فسمعه سارية من هنالك، ويعبر جيش الصديق رضي الله عنه على وجه البحر بخيله ورجله؟! وغير ذلك من البركات والآيات والكرامات التي لا يقدر عليها إلا رب السموات.

ولذلك عمت بركته صلى الله عليه وسلم أمته بحيث هي واسطة عقد الأمم والمفضَّلة على العرب والعجم في كثرة علومها ونفاسة أخلاقها وتواتر كراماتها وعلو همتها في علمها وعملها.

ولذلك قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ»[1]، فما صنف أحد ما صنفت، ولا كسب من العلوم ما كسبت، ولا حقق أحد من دقائق النفائس ما حققت، حتى إن علوم غيرها من الأمم ما ظهرت بهجته وراقت طلاوته إلا لما باشَرَتْهُ وأظهرت معالِمَه ونفَتْ رديئه وباطِلَه، وعيَّنَت جيِّدَه وحقَّهُ، ففي زمانها وبسَعْيِها ظهرَ الحسابُ والطبُّ والهندسة والمنطق والهيئَةُ وعلومُ الأخلاقِ والسياساتِ، ومَنْ طالع كتُبَ الأوائل في هذه العلوم قطع بأن بَيْنَ ما خَصَّتْهُ هذه الأمَّة وبين ما كان قبلها مثلُ ما بَيْنَ الثُّرَيَّا والثَّرَى.

وهل ذلك كلُّه إلا ببركته عَلَيْهِ السَّلَامُ وبركة هَدْيِه واتِّبَاعِه، وإلا فالزمان مشتمل عليهم وعلى غيرهم من الأمم من اليهود والنصارى وغيرهم، ونحن نجد غيرهم من الأمم معهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا.

فلو كان ذلك من الشياطين لاختص به ذلك ولم يظهر له أثر في غيره، بل ربما كان أتباعه في غاية المقت والمرتبة الدنية، كما كان أتباع الكهنة والمنجمين، فلا ترى أقل من أتباع أولئك ولا أكثر اهتضاما في النفوس، حتى إن من علت همته في الوجود بديانة أو غيرها يأنف من الاجتماع بهم وأن ينتسب إلى مخالطتهم.

(1) لا أصل له، وهو مشهور في كتب المتأخرين من العلماء.

قوله[1] في الوجه الرابع: ﴿إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ أَنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَأْتِيهِ بِهَذَا الْقُرْآنِ، فَلَعَلَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ غَيْرُ مَعْصُومٍ أَلْقَى إِلَيْهِ هَذَا الْقُرْآنَ مِنْ كَلَامِ نَفْسِهِ لِيَقْصِدَ الإِضْلَالَ وَالإِغْوَاءَ، فَلَابُدَّ مِنْ إِبْطَالِ هَذَا الاحْتِمَالِ، وَلَا طَرِيقَ إِلَى عِصْمَتِهِ إِلَّا بِنُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَيَتَوَقَّفُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى الآخَرِ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ﴾

قلنا: هاهنا قاعدة في هذه المواطن لا ينبغي إغفالها، وهو أنا نجوِّزُ بالضرورة على كل واحد منا الصدق والكذب ونقضي بعدم العصمة، ثم إنا بعض الأحايين نقطع بكذب من يحدثنا بقرائن الأحوال، وبصدق بعض من يحدثنا بالضرورة بحيث لا يدخلنا في ذلك ريب، ولو شُكِّكنا في تكذيبه لم نقبل التشكيك، فليس الموجب لذلك الجزم إلا قرائن الأحوال، كما يحصل القطع بأن كلام شيخي الذي أستفيد عليه لم يرد به إلا الإرشاد والبيان وإن كنت أجوز عليه إرادة الإضلال والتلبيس، ولو شككت في أنه إنما كان يلقي التلبيس لم أقبل التشكيك في ذلك.

وإذا كان هذا الجزم بالصدق حاصلا في حقِّ مَنْ قَطَعْنَا بعدم عِصْمَته فأولى أن يَحْصُل ذلك في حقِّ مَن هو قابل للعصمة، فالرُّسل عليهم السلام يحصل لهم من قرائن الأحوال ما يوجب القطع بعصمة من يأتيهم وعِظَمِ منزلته عند ربِّه، بل ذلك حاصل لمن له مع الله معاملة يجد الفرق الضروري بين الوارد الرباني الذي يأتي على قلبه والوارد الشيطاني ويميز بينهما، وكذلك حصول القطع للخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ بأن الوارد عليه في المنام بذبح ولده إسحاق عليهما السلام من قبل الله تعالى لا من قبل غيره ولم يَرْتَبْ في ذلك، وهذه أمور وجدانية لا تعرف إلا بالذوق والوجدان، ومن استقراها وجدها من نفسه مع تكرر الأيام في المعاملات والمخالطات.

وإذا كان هذا مَدْرَكًا صحيحا ضروريًّا كفى في تحصيل العلم لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعصمة من يأتيه من قبل ربِّه، فإنه إذا حصل ذلك في المنام فأَوْلَى

(1) راجع الأربعين (ص311)

في اليقظة، وإذا حصل لأحدنا في مخالطته مع ضعفنا وقربنا من الغلط فأولى أن يحصل ذلك للرسل عليهم السلام مع جودة عقولهم وكمال يقينهم واستقامة فطرتهم صلوات الله عليهم أجمعين.

ولذلك قال بعض الفضلاء: لا يحتاج العقلاء المنصفون إلى معجزات في تصديق الرسل عليهم السلام، بل أحوالهم وصفات نفوسهم ونفائس أخلاقهم صلوات الله عليهم كافية في الجزم بصدقهم.

إذا تقرر هذا فنقول: دلَّت المعجزة على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد أخبر أنه عَلِمَ عصمةَ الوارد عليه وعلو منزلته عند ربه، فوجب اعتقاد صِدْقِه في ذلك.

قوله[1] في الوجه الخامس: ﴿ **مَذْهَبُ جُمْهُورِ الصَّابِئَةِ أَنَّ الأَفْلَاكَ أَحْيَاءٌ نَاطِقَةٌ، وَأَنَّ هَذِهِ الكَوَاكِبَ قَدْ تَتَكَلَّمُ مَعَ بَعْضِ النَّاسِ، وَهِيَ تَخْتَارُ شَخْصًا وَاحِدًا تَبْعَثُهُ إِلَى الخَلْقِ عَلَى سَبِيلِ الرِّسَالَةِ، فَلَابُدَّ مِنْ إِبْطَالِ هَذَا الاحْتِمَالِ** ﴾

قلنا: إذا دلت القواطع من معجزاته عَلَيْهِ السَّلَامِ وقرائن أحواله العلية على صدقه وعصمته وغاية بعده من خائنة الأعين فضلا عن الخيانة في الأمور العظيمة، وقد أخبر أن رسالته من عند الله، وأن النجوم والأفلاك مسخرات بأمره، قطعنا ببطلان هذا الاحتمال وسائر الاحتمالات التي من هذا القبيل.

ومن نظر في سيرته عَلَيْهِ السَّلَامِ الدالة على سريرته الطاهرة وأخلاقه العلية وصفاته المرضية وما نشأ عليه من صغره إلى كبره من ذلك بحيث كانت العرب في جاهليتها تعترف له بذلك، وأنه من أوفر الناس صدقا وأمانة وعدلا وإنصافا وبُعدًا عن الدنيّات، ولذلك حكَّمَتْهُ وَضْعَ أحجار البيت عند البناء على ما دلت عليه سيرة «ابن إسحاق»، علم حينئذ أن جميع هذه التّرّهات باطلة جزمًا، وأن الحق ما جاء به

---

(1) راجع الأربعين (ص311)

عَلَيْهِ السَّلَامُ على الوجه الذي ادَّعاه.

قوله[1] الوجه السادس: ﴿ اتَّفَقَ الْمُنَجِّمُونَ عَلَى أَنَّ لاتِّصَالَاتِ الكَوَاكِبِ آثَارًا عَجِيبَةً فِي هَذَا العَالَمِ، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ أَعْلَمَ النَّاسِ بِالنُّجُومِ، فَعَلِمَ أَنَّهُ سَيَحْدُثُ اتِّصَالٌ عَجِيبٌ فِي الفَلَكِ وَلَهُ تَأْثِيرٌ عَجِيبٌ فِي هَذَا العَالَمِ، فَصَبَرَ حَتَّى صَادَفَ ذَلِكَ الأَثَرَ فَادَّعَى النُّبُوَّةَ فِي ذَلِكَ الوَقْتِ، فَوَقَعَ ذَلِكَ العَجِيبُ عَلَى وَفْقِ دَعْوَاهُ، فَظَنَّ النَّاسُ أَنَّهُ مُعْجِزٌ خَلَقَهُ اللهُ لَهُ، وَلَمْ يَكُنِ الأَمْرُ كَذَلِكَ ﴾

قلنا: قد تقدم في جواب الوجه الذي قبله ما يصلح جوابًا عنه، ثم نقول في هذا المقام: هب أن الاتصال اقتضى ظهور الخارق على إثره، فمن أين لذلك الاتصال أن أصحابه عليهم السلام يكونون بحار العلوم ونجوم الهداية وينابيع الحِكَم مع فوات ذلك الاتصال في حق كل واحد منهم لاختلاف مواليدهم وتباين أوقات إسلامهم وصحبتِهم له عَلَيْهِ السَّلَامُ مع أن الطوالع[2] في ذلك مختلفة؟!

أو نقول: هَبْ أنَّ ذلك الاتصال صحيح، فمن أين يكون التبشيرُ به عَلَيْهِ السَّلَامُ في الكتب السالفة والإخبار بصِدْق نُبوَّته ومبْعَثِه من الزمان والمكان وصِفَةِ أُمَّتِه وأصحابه عَلَيْهِ السَّلَامُ وتقدُّمُ ذلك من نحو ألفي سنة قبل مبعثه عَلَيْهِ السَّلَامُ ممن هو غير متهم في حقِّه عَلَيْهِ السَّلَامُ وليس من أهل بيته ولا عصبته، بل هذا برهان قاطع على صِدْقِه.

أو نقول: هب أن ذلك الاتصال صحيح، لكنه لا يدوم الاتصال الواحد أربعين سنة، مع أنه طول مدة نبوته عَلَيْهِ السَّلَامُ كانت الخوارق على يده متواترة.

أو نقول: لو كان القول بالاتصالات الفلكية صحيحا لكان خروجه في ذلك

(1) راجع الأربعين (ص311)

(2) في (ل): الموانع

الاتصال السعيد على زعم الخصم يقتضي سعادته في جميع ما يحاوله لأن السعادة لا تقاوم، وقد كان عَلَيْهِ السَّلَامُ حربه مع قومه سجالا كرة له وكرة عليه، واتفق له من الشدائد العظيمة التي كاعت فيها الأبطال وتزلزلت فيها الأقدام وبلغت القلوب الحناجر، كَنَوْبَةَ الأحزابِ وأُحُدٍ وغيرهما، فدل ذلك على رسالته من فاعل مختار يتصرف في عباده كيف شاء ويحكم بما يريد ويمتحن الخلق بالخير والشر فتنة ليتميز الخبيث من الطيب ويظهر المطيع من العاصي والمتثبت ممن ينقلب على عقبيه، فيعذب من حقت عليه كلمة العذاب، وينعم من يستحق الثواب، والكل فضله وعدله، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23].

قوله[1] في الوجه السابع: ❁ **الفَلَاسِفَةُ يُثْبِتُونَ لِلْأَفْلَاكِ وَالكَوَاكِبِ عُقُولًا مُجَرَّدَةً وَنفُوسًا نَاطِقَةً وَنفُوسًا حَيَوَانِيَّةً فَلَكِيَّةً، فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ المُظْهِرُ لِهَذِهِ الحَوَادِثِ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الأَشْيَاءِ عَقْلًا أَوْ نَفْسًا** ❁

قلنا: دلت البراهين المتقدمة في مسألة توحيد الرب تعالى بالإيجاد على أنه لا خالق إلا الله، ودلت المعجزة على صدق الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وقد أخبر أن هذه الحوادث من عند الله تعالى، فقطعنا بأن المظهر لهذه المعجزات هو الله تعالى، وأنه كما أخبر به الصادق.

ثم هذا الاحتمال يبطل بما تقدم من تبشير الكتب السالفة به وبما ظهر من أصحابه من البركة العظيمة، ونحن نعلم بالضرورة أن أصحاب المنجمين وأرباب الطلسمات والمحاولين للأمور الفلكيات لا يزالون موصوفين بالمهانة والرذائل والكذب عند الخاص والعام، ولا يمكنهم أن يتحدثوا في غير كلمات درسوها وترهات حفظوها، أما ظهور البحار الزاخرة من العلوم من غير دراسة وورقة ولا قراءة على شيخ في كتب مصنفة فذلك يقطع بأنه لا يحصل لأتباع المنجمين، مضافا لما لهم رضي الله عنهم من الكرامات وخوارق العادات، كنداء عمر رضي الله عنه من

(1) راجع الأربعين (ص311)

المدينة المعظمة سارية في بلاد الترك لما أحاطت به عساكر الأتراك، فرآه من مكانه وناداه: «يا سارية! الجبل»، أي تحيز إلى الجبل ليكون لك عونًا على القتال، فسمعه سارية من مكانه وفعل ما أمره به، وعبور جيش أبي بكر الصديق رضي الله عنه على الماء بخيله ورجله وكريمه ووضيعه، إلى غير ذلك من الكرامات رضي الله عنهم أجمعين.

قوله[1] في الوجه الثامن: ﴿ **اتَّفَقَ المُنَجِّمُونَ عَلَى أَنَّ لِسَهْمِ السَّعَادَةِ أَثَرًا قَوِيًّا فِي تَمَكُّنِ الإِنْسَانِ مِن الإِخْبَارِ عَنِ المُغَيَّبَاتِ، وَنَحْنُ وَإِنْ كُنَّا نَعْلَمُ بِالدَّلِيلِ عَدَمَ صِدْقِهِمْ فِي هَذِهِ المَقَالَةِ إِلَّا أَنَّ هَذَا الاحْتِمَالَ قَائِمٌ، فَلَا يُمْكِنُنَا القَطْعُ بِأَنَّ الإِخْبَارَ بِالمُغَيَّبَاتِ بِوَحْيِ اللهِ تَعَالَى، بَلْ جَازَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِقُوَّةِ سَهْمِ السَّعَادَةِ** ﴾

قلنا: قد تقدَّم أنَّ المُعجز مع قرائن أحواله عَلَيْهِ السَّلام مِن سيرته وصفاته أفادَت القَطْعَ بِصِدْقِه، وقد أَخَبَرَ أنَّ هذه المعجزاتِ والإخباراتِ عَنِ الله تعالى، فقطَعْنا بنَفْيِ احتمالِ أنها مِنْ عِنْدِ غيرِ الله، فبذلك يتبيَّنُ بطلانُ هذا الاحتمالِ أيضًا، وبتَبْشِير الكتُبِ السابقة بعلُوِّ شأن أصحابه وغير ذلك مما تقدَّم؛ إذ لو صحَّ هذا الاحتمالُ لم يثبت شيء من هذه الأمور.

قوله[2] في الاعتراض الثالث: ﴿ **سَلَّمْنَا أَنَّ فاعِلَ هَذِهِ المُعْجِزَاتِ هُوَ اللهُ تَعَالَى، فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى إِنَّمَا فَعَلَهَا لِغَرَضِ التَّصْدِيقِ وَقَدْ أَقَمْتُمُ الدَّلَالَةَ القَاهِرَةَ عَلَى أَنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ أَفْعَالُهُ تَعَالَى وَأَحْكَامُهُ مُعَلَّلَةً بِشَيْءٍ مِنَ الأَغْرَاضِ وَالمقاصِدِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ امْتَنَعَ القَوْلُ بِأَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا خَلَقَ هَذِهِ المُعْجِزاتِ لأَجْلِ غَرَضِ التَّصْدِيقِ** ﴾

قلنا: الحَقُّ في هذه المسألة أنّ الله تعالى لا يجِبُ عليه أن يَخْلُقَ لغرَضٍ، ويجوزُ

---

(1) راجع الأربعين (ص311 ـ 312)
(2) الأربعين (ص312)

أن يَفْعَل لغَرَضٍ على سبيل التفَضُّلِ منهُ تبارَك وتَعالى[1]، لا على سبيل الوجوبِ، ونَعْني بالغرَضِ مراعاةَ مصالحِ العبادِ تفَضُّلًا عليهِمْ.

فعلى هذا لا يمْتَنِعُ أنَّ الله تعالى يَخْلُق لغرَضِ التّصْديق وغَيْرِ ذلك من المقاصِد، بل الواقعُ أنّ الله تعالى خلَقَ الماءَ للرّيِّ والخُبْزَ للشّبَع واللّباسَ للدّفْء، وصرَّح بالمقْصَد الذي لأجْلِه فعل الفعْلَ في غير ما مَوْضِعٍ من كتابه عزَّ وجلَّ فقال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: 7]، ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: 32]، ﴿لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [الأنعام: 97]، ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 185]، ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: 165]، وهو كثير جدًّا.

وقد أنكر اللهُ على من أنكر ذلك فقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: 115]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: 27]، ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الدخان: 39] أي بسبب الحقِّ الذي هو التكليفُ بدليل قوله عزَّ وجَلَّ بعد ذلك: ﴿وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الجاثية: 22] أي: بعد ورود التكاليف التي خُلِقَت السماواتُ والأرض من أجْلِها.

(1) قال الإمام شرف الدين ابن التلمساني الفهري: لفظ «الغرَضِ» لا نُطْلِقُه على الله تعالى؛ فإنه يسبق إلى الفهم منه ما هو مفهومٌ في الشاهد وهو أنّ العاقل إذا علِم أو اعتقد أن الفعل سرور ولذة في نفسه، أو يؤدي إلى ذلك، ترتب عليه ميلُه للفعل بما جُبِل عليه من الميّلِ إلى الموافِق، وترتب عليه همّه وقصده إلى الفعل، وإذا علم أو اعتقد أنه غم أو ألم في نفسه، أو سبب لذلك، فرّ منه، فكان ذلك سببا لترتب قصد الانكفاف عنه، فيكون ترجيح العبد للفعل أو الترك مبنيا على النفع والضر، والباري تعالى منزه عن ذلك، فالغرض لفظ موهم لم يرد به شرع، فلا نطلقه. وإذا تقرر ذلك فيقال: إن أريد بالغرض هذا، وأن فعل الله تعالى يتوقف على ذلك، فسلم بطلانه، وإن أريد به أنه سبحانه إذا كان عالما في أزله أنه إذا خلق الليل والنهار للسكون والمعاش نعمة منه، وأنه إذا أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله للاعتبار والأكل، فأوجده لهذه الحكمة، كما أشار إليه في كتابه العزيز إلى غير ذلك، وأنه شرع القصاص لنا حياة، وحرم الخمر حفظا للعقول، وحرم الزنا حفظا للأنساب، فمن أين يلزم منه قِدَمُ الفعل أو التسلسل في الحوادث؟! وإنما الشناعة في تسمية هذا غرضا. وإن أريد به معنى آخر فلابد من إفادة تصوره لينظر استحالته أو جوازه. (شرح معالم أصول الفقه، ص 1282 ـ 1284)

وهو كثيرٌ جدًّا لمن استقرى الكتابَ والسُّنَّة، وجحْدُه دفْعٌ للضَّرورة، ولولا ذلك لبطلَتْ قاعدةُ القياسِ في الأحكام الشَّرعيَّة، وقد أجْمعَ عليه الصحابةُ رَضِيَ اللهُ عنْهم وهُم خيرُ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ للناسِ، لا يُجْمِعُون على خطأٍ كما شَهِدَ لهم سيّدُ المرْسَلين صلواتُ الله عليه وعليهم أجمعين.

قوله[1]: ﴿ إِنْ كَانَ الفِعلُ مَوْقُوفًا عَلَى الدَّاعِي كانَ الجَبْرُ لازِمًا كما تقَدَّمَ في مَسْأَلَةِ خَلْقِ الأفْعالِ، وَإِذَا لَزِمَ الجبْرُ كَانَ البَارِئُ تعالَى هُو الخالِقَ لِلْكُفْرِ والمَعاصِي لأَنهُ هُوَ الَّذِي يَخْلُقُ القُدْرَةَ وَالدَّاعِي اللَّذيْنِ مجْمُوعُهُمَا يُوجِبُ هَذِهِ القَبائِحَ، وَإِذَا كَانَ الأمْرُ كذَلِكَ لَمْ يكُنِ الإِضْلَالُ مُمْتَنِعًا فِي حَقِّ اللهِ تعَالَى، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَظْهرَ هَذِهِ المُعْجزَاتِ عَلَى يَدِ غَيْرِ صَادِقٍ لِأَجْلِ الإِضْلَالِ؟! وَإِنْ كَانَ الفِعْلُ غَيْرَ مَوْقُوفٍ عَلَى الدَّاعِي فَحِينَئِذٍ لَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ المُعجزَ لَا لِغَرَضٍ أَلْبَتَّةَ، فَلَا يُمْكِنُ الاسْتِدْلَالُ بِخَلْقِ المُعْجِزِ عَلَى التَّصْدِيقِ ﴾

قلنا: لا نسلِم أنّ الفعلَ إذا توقَّفَ على الدّاعِي يلزمُ الجَبْرُ، فإنّ الجَبْرَ هو صدورُ الفِعْلِ عن غَيْرِ اخْتيارٍ كنُزولِ الإنسان من شاهِقٍ إذا طُرِحَ مِن أعْلاهُ، وأمّا الفاعِلُ إذا كَمُلَتْ داعِيَتُه واستَجْمعَ للفِعْلِ كُلَّ ما لابُدَّ له منه في التأثير وصارَ الأثرُ حينئذ واجبَ الصدورِ ممتنعَ العدَمِ فلا نُسلِّمُ أنّ هذا جبْرٌ، بَلْ كلُّ فاعِلٍ مختارٍ إنما يَصْدُر عنه أثَرُهُ إذا انتهى إلى هذه الغايةِ.

ثم إنّا مع هذا نسلِّمُ أنّ الإضلالَ جائزٌ على الله تعالى، وأنّ الهداية ليست واجبةً عليه، غيْرَ أنّا نمْنعُ وقوعَ هذا الجائزِ، فليس كُلُّ ما جَزَمْنا بجوازِه واقعً، بل قد نَجْزِمُ بعدم وُقوعِه، كخَلْقِ بحْرٍ من زئْبَقٍ جائزٌ على الله تعالى أن يخلُقَه بحضْرتنا ونحنُ قاطِعونَ بعدَمِ خَلْقِه لذلك، وإضلالُ الخلْقِ وإظهارُ المُعْجِز على يدِ الكذّابينَ جائزٌ

(1) الأربعين (ص312).

نَقْطَعُ بعدَمِ وُقوعِهِ لقرائِنِ الأحوالِ كما تقدَّمَ تقريرُه في غيرِ الرُّسُلِ، فكيف في حقِّ الرُّسلِ؟!

سَلّمنا أنّ أفعالَ اللهِ تعالى لا تكون لغرَضٍ ألبتَّةَ، وأن الله تعالى لم يخْلُقِ المعجزَةَ لغرَضِ التصديقِ، لكن لا يلْزَمُ مِن ذلك أن لا نَقْطَعَ بصِدْقِ الرُّسل عليهم السَّلَامِ، وتقريرُه أنّ المعجزة لا تكونُ دالّةً على التصديق وتكون دالَّةً على الصّدْق، والصِّدْقُ غَيْرُ التَّصْديقِ[1]، لأنَّ الصِّدْقَ مطابَقةُ القَوْلِ في نَفْسِه، والتَّصديق إخبَارُ الغَيْرِ عن تلك المطابَقةِ.

وتقريره أنّ الإنسان لو أُخْبِرَ عن موتِ زيدٍ فوجدنا أهْلَهُ قد أظهروا البُكاءَ وتشقيقَ الثيابِ وكَشْفَ الرُّؤوس وبالَغُوا في المآتِمِ وأعَدُّوا هيئةَ الدَّفْنِ، مع تقدُّمِ عِلْمِنا بتقدُّمِ أسبابِ الموْتِ الموجِبةِ في حقِّ زيد أنّه كان مِن المستَبْعَد عادةً أن يعيشَ، جزَمْنَا بصِدْقِ هذا المخْبِرِ عن مَوْته وإن كان أهْلُ زَيْدٍ لم يقصدوا تصديقَ هذا المخْبِرِ ولا خطرَ لَهُمْ ببالٍ، ونظائرُ هذا التقرير كثيرةٌ، فلذلك نَقْطَعُ بصِدْقِ

(1) ذكر القرافي الفرق بينهما في النفائس مع ضرب المثال المبيّن لما في المقام فقال: إنّ العلماء اختلفوا في المعجزة هل هي قائمة مقام التصديق، أو تدل على الصِّدْق فقط لا على تصديق غيره؟ وتقريرُه بالمثال الذي ذكروه أن الملك العظيم الجلالةِ والأُبَّهةِ والعظمةِ إذا قام أحدٌ في مجلسه بمحضر رعيته وقال: أيها الملِكُ إني قُلْتُ لهذه الرعية: إني رسولُكَ إليهم، فطلَبُوا مني دليلًا على صِدْقِي في ذلك، وأنَا أسألك أن تخالِفَ عادتك وتضَعَ تاجَكَ عَنْ رأسك، أو تتحرك بحركة لم تَجْرِ عادتُك بها، ففعل الملِكُ ذلك عند سماع قوله، والرعية تعلم أنه سَمِعَهُ في دعواه الرسالة عليه وسؤاله ذلك منه، فإنَّ الرعية عَقِيبَ ذلك الفعل يَحْصُلُ لها العلم الضروري بأنَّ الملِكَ إنما فعل ذلك لإجابة دعوته، وأنه صَدَّقَهُ في دعواه عليه، فقد قام فِعْلُهُ مقام قوله: «صَدَقَ هذَا فِي دَعْوَاهُ»، فهذا وجه قيام المعجزة مقام التَّصْديقِ، إذِ الخارقُ قرينةٌ تفيد في مجرى العادة القَطْعَ بِصِدْقِ الرسول، وأنه لو لم يكن صادقًا لَمَا خُرِقَت له العوائد، مُضافًا إلى قرائن الأحوال من سجاياه الكريمة وفَرْطِ مَيْله إلى الصِّدْقِ بطبْعِه وفَرْطِ نفورِهِ من الكَذب وزُهْدِه في الدنيا وبُعْده عن طلب الرئاسة إلى غير ذلك من القرائن الحالية التي هي وحدها تفيدُ العلم بصِدْقِهِ، ولذلك لم يَحْتَجِ الصِّدِّيقُ رضي الله عنه في إيمانه غَيْرَها، فقال له: أَبُعِثْتَ؟ فقال: نعم. قال: صَدَقْتَ، لعِلْمِه بأنه بالضرورة لا يقول إلا حقًّا، وبهذه القرائن يَحْصُل الفرق بين النبيِّ والساحر وغيره، والقرينة قد تدل على صِدْقِ القائل، وإن لم تدل على تصديقِ غيره له، فإنَّ من ادعى أنه تقدَّمَ له مرَضٌ، ورأيناهُ اشتدَّ هزاله واصفراره، وضعف قواه إلى غير ذلك من هذه القرائن المفيدة للعلم قَطَعْنا بصِدْقِه، وإن لم يُصَدِّقْهُ غيْرُه، فعلمنا أن القرينة قد تفيد الصِّدْقَ دونَ التَّصْديقِ. (نفائس الأصول في شرح المحصول، ج7/ص 2867)

الرُّسُل عليهم السَّلام لأنَّ المعجزة دلَّتْ على صِدْقِهم وإنْ لم تَدُلَّ على أنه قُصِدَ بها تَصْدِيقُهم.

قوله[1]: ﴿ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ ابْتِدَاءَ إِحْدَاثِ هَذَا الفِعْلِ الخَارِقِ لِلْعَادَةِ لِيَجْعَلَهُ عَادَةً مُسْتَمِرَّةً بَعْدَ ذَلِكَ، أَوْ يَكُونُ حُدُوثُ هَذَا الشَّيْءِ عَلَى سَبِيلِ العَادَةِ لَكِنَّهَا عَادَةٌ لَا تَحْصُلُ إِلَّا فِي أَزْمِنَةٍ مُتَطَاوِلَةٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ دَوْرَةَ الفَلَكِ الثَّامِنِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ لَا تَتِمُّ إِلَّا فِي مُدَّةِ سِتٍّ وَثَلَاثِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، وَعَلَى هَذَا تَكُونُ العَادَةُ المُسْتَمِرَّةُ المُطَّرِدَةُ أَنَّ كُلَّ كَوْكَبٍ يَحْصُلُ فِي كُلِّ سِتٍّ وَثَلَاثِينَ أَلْفَ سَنَةٍ فِي مَوْضِعٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الفَلَكِ، فَمَنْ نَظَرَ إِلَى حُصُولِ ذَلِكَ الوَقْتِ ظَنَّ أَنَّهُ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ، وَمَنْ عَرَفَ الوَضْعَ المُقْتَضِيَ لِذَلِكَ عَلِمَ أَنَّهُ عَادَةٌ مُتَطَاوِلَةٌ، فَكَذَلِكَ هَاهُنَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: هَذَا الَّذِي حَدَثَ إِنَّمَا حَدَثَ عَلَى سَبِيلِ عَادَةٍ مُتَطَاوِلَةٍ ﴾

قُلنا: قَوْلُ بعْضِهم: «إنّ الفلَك الثامن لا تتم دورَتُه إلا في سِتٍّ وثلاثين ألف سنَة» إنما يُفيدُ قيامَ الاحتمالِ فقط، وقيامُ الاحتمالِ العقليّ لا يقدح في الأمورِ العادية لأنّا إذا خرَجْنا مِن منازلنا فإنّا قاطعُونَ على أنّ أواني بيوتِنَا ليست عُلَماء فُضَلاء مدَقّقِينَ في عِلْم الشَّريعة ودقائِق العقليات من الحسابيات والهندسياتِ، مع أنه يجوز في العَقْلِ ذلِكَ، فَمَنْ أَشْعرَ نَفْسَهُ خلافَ ذلك في أواني بيْتِه بعد خروجِه خرَجَ عن حيِّزِ العقلاء إلى حيز المجانين، فكذلك هاهنا العلمُ العادي حاصلٌ بحيث نَقْطَعُ ولا نَرْتابُ أنَّ هذا المُدَّعي لهذا الخبَرِ صادِقٌ لِمَا احْتَفَّ به من الخوارِق والقرائِن، ولا يَقْدحُ في جَزْمنا قيامُ هذا الاحتمالِ العقليّ، فلو أنَّ إنسانًا قُطِعَتْ رأسُه فجَزَمْنا بموتِه بعد شَهْرٍ فقال لنا قائلٌ: «لا تقْطَعُوا بموتِه فإنَّهُ لعَلَّهُ قَدْ حصَلَ شكْلٌ غريبٌ في الفلَك واتصالٌ عجيب بين الكواكب اقتَضَى أنَّ هذا يُقْطَعُ رأْسُه ولا يؤثِّرُ في استمرار حياتِه وترتيبِ أغْذيَتِه وانخرامِ نِظَامِه» لكانَ هذا مِن وَسْوَسَةِ السَّوداء الذي لا يصدر ممَّنْ معَهُ أدنى مِسْكَةٍ من عَقْلٍ مع أنّ ذلك الّذي ذكَرَهُ

(1) راجع الأربعين (ص313)

محتمِلٌ، ونظائر هذه الاحتمالات في العلوم العاديات لا تُعَدُّ ولا تُحصَى، ولا تقْدَحُ في شيءٍ منها، بل القاعدةُ أنَّ الاحتمالَ العقليَّ يُخِلُّ بالجزْمِ العقْلِيّ، أمّا بالعاديّ فلا، وتقريره ما ذكرتُ. وهذا هو الجواب عن قوله: «لَمَّا انْشَقَّ القَمَرُ فِي السَّمَاءِ لَعَلَّ إِنْسَانًا آخَرَ فِي جِهَةٍ أُخْرَى مِنَ الأَرْضِ ادَّعَى النُّبُوَّةَ وَطَلَبَ مِنَ اللهِ تَعَالَى إِظْهَارَ المُعْجِزَةِ فِي هَذَا الوَقْتِ فَأَظْهَرَهَا اللهُ تَعَالَى فِي هَذَا الوَقْتِ تَصْدِيقًا لِذَلِكَ»[1].

قوله[2]: ﴿ إِنَّ الشَّيْءَ إِذَا عُلِمَ وُجُودُهُ بِالضَّرُورَةِ لَمْ يَكُنْ تَجْوِيزُ نَقِيضِهِ قَادِحًا فِي ذَلِكَ العِلْمِ الضَّرُورِيِّ ﴾

قُلْنَا: هذا الإطلاقُ ممنوعٌ، بل تجويزُ النقيض يقْدَحُ في العلوم العقليَّة والحِسّية، بل ينبغي أن يقال: العلومُ العاديةُ لا يقْدَحُ فيها تجويزُ نقيضِها عقْلًا، ويقْدَحُ فيما عداها.

قوله[3] في شُبْهَةِ مُنْكِري الثوابِ: ﴿ الجَبْرُ حَقٌّ، فالتَّكْلِيفُ بَاطِلٌ. إِنَّمَا قُلْنَا: الجَبْرُ حَقٌّ، لِأَنَّا بَيَّنَّا فِي مَسْأَلَةِ خَلْقِ الأَفْعَالِ أَنَّ أَفْعَالَ العِبادِ مَخْلُوقَةٌ للهِ تَعالَى، وَإِذَا كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ فَحَالَمَا خَلَقَ اللهُ تَعالَى تلْك الأَفْعَالَ لَا يَتَمَكَّنُ العَبْدُ مِنْ تَرْكِ الأَفْعَالِ، وَحَالَمَا لَا يَخْلُقُهَا فَهُوَ لَا يَتَمَكَّنُ مِنَ الفِعْلِ أَلْبَتَّةَ، فَلَا يَكُونُ العَبْدُ قَادِرًا عَلَى الفِعْلِ وَالتَّرْكِ، فَيَكُونُ التَّكْلِيفُ بَاطِلًا لِأَنَّا نَعْلَمُ بِبَدِيهَةِ العَقْلِ أَنَّ مَنْ قَيَّدَ يَدَيْ إِنْسَانٍ وَرِجْلَيْهِ بِالقُيُودِ الشَّدِيدَةِ ثُمَّ أَلْقَاهُ مِنْ شَاهِقِ جَبَلٍ ثُمَّ يَقُولُ لَهُ: قِفْ فِي الهَوَاءِ وَإِلَّا عَذَّبْتُكَ عَذَابًا شَدِيدًا، فَإِنَّ هَذَا مُسْتَقْبَحٌ فِي بَدَائِهِ العُقُولِ، وَكَذَلِكَ تَكْلِيفُ الأَعْمَى نَقْطَ المَصاحِفِ وَالمَفْلُوجِ الطَّيَرَانَ فِي الهَوَاءِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَلِيقُ بِحِكْمَةِ أَحْكَمِ الحَاكِمِينَ ﴾

(1) الأربعين (ص313)
(2) الأربعين (ص316)
(3) الأربعين (ص316 ـ 317)

قلنا: مِن مذهبنا تجويزُ تكليفِ ما لا يُطاق، والقولُ بالحُسْنِ والقُبْحِ العقليَّيْن باطلٌ على ما تقدَّم تقريرُه في مَوْضعه، وأنّ اللهَ تعالى له أن يُعذّب الخلائقَ أجمعين وإن لم يَعْصُوا ولا كُلّفوا، وأن يُنعّمَهم وإن لم يُطِيعُوا، بل المُلْكُ مُلْكُه، والجميعُ مُلْكُه يتصرَّفُ كيف شاءَ، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23].

سلَّمْنا أنّ هذا ممتنع على الله تعالى، لكن هاهنا مقدِّمةٌ وقعَ فيها اللَّبْسُ وهو أن ما لا يُطاقُ وما هو ممتنع متعذِّرٌ ثلاثةُ أقسامٍ: مستحيلٌ عقلا ممكن عادةً، مستحيلُ عادةً ممكنٌ عقلًا، مستحيلٌ عادة وعقلًا.

فالأوّلُ نحوُ أفعالِ العباد إذا تعلّقَتْ صِفَاتُ الربِّ جَلَّ وَعَلَا بعدَمِ إيجادِها، كَمَنْ عَلِمَ اللهُ تعالى أنه لا يُؤْمِنُ وقدَّرَ عليهِ ذَلكَ وأَخْبَرَ عنه، فإنَّ هذا الفِعْلَ مستحيلٌ في العقول وقوعُه مع أنّ العادة قاضيةٌ بإمكان صدور الإيمان مِنْهُ، ولو سُئِلَ أهلُ العادة لقالوا بأجمعهم: هذا يمكن أن يُؤْمِنَ.

والمستحيلُ عادةً الممكنُ عقلًا نحوُ الطيران في الهواء، فإنّ العادة تُحيلُ ذلكَ، والعقولُ تجوّزُ ذلك على كلِّ جِسْمٍ من الإنسان وغيره. والقسْمُ الثالث كالجمع بين السواد والبياض في محلٍّ واحدٍ، فالعَقْلُ والعادَةُ معًا يحيلانِه.

إذا تقرَّرَ هذا فنقول: إذا سلَّمْنا القولَ بامتناع تكليفِ ما لا يُطاق، فما ذكرتموه إنما يلزم منه التكليفُ بالمحالِ العقليّ فقط دونَ المحالِ العادِيّ، فلا يستقيمُ تنظيرُهم بالمقَيَّدِ والأعمى والمَفْلوج فإنها مُثُلٌ غيرُ مطابقةٍ لكونها من باب المستحيلِ العادي وهو مَوْرِد التقسيم، أمّا المستحيل عقلًا الممكنُ عادةً فلا، فلِمَ قلتم: إنَّ التكليفَ محالٌ بهذا التفسيرِ؟! وعندنا ما وقعَ في الشرائع إلا هُوَ، وأمّا المستحيلُ عادةً فما وقع ألبتّة.

قوله[1]: ❁ المَقْصُودُ مِنَ التَّكْلِيفِ جَلْبُ الثَّوَابِ، فَإِنْ كَانَ الثَّوَابُ مَعْلُومَ الوُقُوعِ كَانَ وَاجِبَ الوُقُوعِ فَالتَّكْلِيفُ بِهِ عَبَثٌ، وَإِنْ كَانَ مَعْلُومَ اللَّاوُقُوعِ كَانَ

(1) راجع الأربعين (ص317)

مُمْتَنِعَ الوُقُوعِ فَالتَّكْلِيفُ بِهِ ظُلْمٌ، فَيَكُونُ التَّكْلِيفُ بَاطِلًا عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَيَكُونُ بَاطِلًا مُطْلَقًا، أَوْ نَقُولُ: إِنْ كَانَ الثَّوَابُ مَعْلُومَ الوُقُوعِ فَلَا حَاجَةَ أَلْبَتَّةَ إِلَى فِعْلِ الطَّاعَةِ، وَإِنْ كَانَ مَعْلُومَ اللَّاوُقُوعِ كَانَ مُمْتَنِعَ الوُقُوعِ، وَحِينَئِذٍ لَا فَائِدَةَ فِي فِعْلِ الطَّاعَةِ ۞

قلنا: لا نسلِّم أوّلًا أنّ المطلوب من التكليف حصولُ الثواب، ولِمَ لا يجوزُ أن نقول: المقصودُ من التكليف تعظيمُ الله تعالى وإجلالُه ومعرفتُه والاطلاعُ على أسرار حِكْمته؟! ثم إن المكلَّف إذا فعلَ ذلك أُثِيبَ لأجْلِ تحصيله للمقْصد، لَا أنَّ الثوابَ هو المقصدُ، كما نقول: إنّ الله تعالى إنما أوْجَبَ الزكاة سَدًّا لخلَّةِ الفُقراء وشكرًا للنعمة على الأغنياء، وحرَّم المُسْكِرَ صونًا للعَقْلِ عن الفسادِ، والزنا حِفْظًا للأنسابِ، والقتْلَ صونًا للنوع الإنساني عن الفناء، وإذا أجابَ المكلَّف لهذه التكاليف حصلت هذه المصالح فيُثِيبُه الرَّبُّ سبحانه وتعالى على ذلك، فيكونُ الثوابُ تابعًا للمقاصد الشرعية، لا أنه مقصد في نفسه، وهذا هو مذهب الفقهاء القايسين وهم الجمهورُ.

سلّمنا أنّ الثوابَ هو مقصدُ التكليف، لكن لا نسلِّمُ أنه إذا كان معلومَ الوقوع يكونُ التكليفُ به عبثًا، وتقريرُه أنّ العلمَ بحصول الثواب مبنيٌّ على أنّ العبْدَ فعلَ المكلَّفَ به الموجِبَ للثوابِ، وفِعْلُه مبنيٌّ على ورُودِ التكليف، فحينئذ العلمُ بالثوابِ مبنيٌّ على التكليفِ، والمبْنِيُّ على الشيءِ لا ينافِيه، بل لا بُدَّ منه فيه، فظهر حينئذ أنّ دليلكم على نفْيِ التكليف هو الدليلُ على التكليفِ، فبطل مقصودُكم. وكذلك يظهر بطلان قولِكم: «الثوابُ إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إلى الطاعة»؛ لأنه إنما عُلِمَ وقوعُه بناءً على الطاعة، فهو مستلزمٌ للطاعة.

وأمّا قولكم: «إن كان معلوم اللاوقوع فلا فائدة في فِعْلِ الطاعة»، فجوابُه أنّ الثوابَ إذا كان معلوم عدم الوقوع يمتنعُ في هذه الحالةِ صدور الطاعةِ، فإن الله تعالى لا يَعْلَمُ عدمَ الثواب إلا في صورةٍ عَلِمَ فيها عدمَ الطاعة، بل كلُّ مَن علم عدمَ سعادته عنده جعَلَهُ مِنْ أهل المعصية والمخالَفة، وإذا كانت الطاعةُ لا تقَعُ حينئذٍ فلا يقال: «لا فائدة فيها»؛ لأنّ سلب الفائِدَة عنها فرْعُ إمكان وقوعِها في نفْسِها.

نعم ينبغي أن يقال: «لا فائدة في التكليفِ حينئذ، فإنّ التكليف ممتنعٌ مع العِلْمِ بعدم الثواب»، لكن إذا قلتم ذلك قُلْنَا: بل تقدَّمَ أنّ التكليفَ يحسن في المستحيل عقلا الممكن عادةً، كما يَحْسُنُ ذمُّ مَن أخذ الأموالَ وسفَكَ الدماء، وشُكْرُ مَنْ أحسن للخلق بالصدقات والمعروف وأنواع البرّ، وإن كان الجميعُ معلومَ الوقوع مقدَّرَ الحصول، لكن لَمَّا كان ذلك في مَجرى العادة يُنْسَبُ لفاعله حَسَنَ شُكْرِه وذَمِّه، كذلك التكليفُ ما وقع إلا بما هو منسوبٌ للمكلَّفِ بالقدرة والاختيارِ والتصرُّفِ والإيثار لهُ والعَزْمِ عليه، وإن كان متعيَّنَ الوجودِ والعدَمِ مِن جِهَةِ العَقْلِ.

قوله[1]: ﴿ **التَّكْلِيفُ إِنْ تَوَجَّهَ حَالَ اسْتِوَاءِ الدَّاعِي إِلَى الفِعْلِ وَالتَّرْكِ كَانَ ذَلِكَ مُحَالًا لِأَنَّ الفِعْلَ تَرْجِيحٌ، وَحُصُول الرُّجْحانِ حَالَ الاسْتِوَاءِ جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ، وَإِنْ تَوَجَّهَ حَالَ الرُّجْحانِ فَمُحَالٌ لِأَنَّ الرَّاجِحَ وَاجِبُ الوُقُوعِ وَالمَرْجُوحَ مُمْتَنِعُ الوُقُوعِ** ﴾

قلنا: لِمَ لا يجوز ورُودُ التكليف حالَ استواءِ الدّاعي بأن يرجح الفِعْلُ في الزمان الثاني فيصْدُقُ أنّ التكليفَ حاصلٌ له حالةَ الاستواءِ ولا يكون جمعًا بين النقيضين.

سلّمنا أنه لا يَرِدُ حالة الاستواءِ، فلِمَ لا يجوز أن يَرِدَ حالة الرُّجحانِ بِأن يُوقَع هذا الرجحانُ الكائنُ الآنَ في الزمان الثاني، فإنَّ الفِعْلَ وإن كان واجبًا الآن لحصولِ المرجِّح التامّ لكن وجوده في الزمان الثاني غيرُ متعيِّنٍ لعدَمِ تعيُّنِ حصول المرجِّح التامِّ في الزمان الثاني لكونه جائزَ الوجودِ وجائزَ العدمِ، ولا يلزم مِن وقوعِ الممكنِ في زمان وقوعه في زمان آخرَ.

سلّمنا أنه لا يقَعُ التكليفُ حالة الرجحانِ، فلِمَ لا يقع حالةَ المرْجُوحِيَّة؟! قوْلُه: «المرجوحُ ممتنعٌ»، قلنا مُسَلَّمٌ في زمان وقوعِه، فلِمَ لا يجوزُ أن يقالَ: ورَدَ التكليفُ

(1) راجع الأربعين (ص317)

حالَ المرجُوحِيَّة بالترجيح في الزمان الثاني، وحصول الرجحان بعد حصول المرجوحيَّةِ أمرٌ ممكنٌ، فلِمَ قلتُمْ بأن هذه التقادير ممتنعةٌ؟!

قوله[1]: ﴿لَا فَائِدَةَ فِي التَّكْلِيفِ، فَلَا يَقَعُ، إِنَّمَا قُلْنَا: لَا فائِدَةَ فِيه لأنَّ تِلْكَ الفائِدَةَ إِنْ عَادَتْ إِلَى المَعْبُودِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ فِي مَحَلِّ النَّفْعِ وَالضُّرِّ والزِّيادَةِ والنَّقْصِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنْ عَادَتْ إِلَى العَابِدِ فَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّ جَمِيعَ الفَوَائِدِ مَحْصُورَةٌ فِي اللَّذَّةِ وَالسُّرُورِ وَمَا يُفْضِي إِلَيْهِمَا، أَوْ دَفْعِ الأَلَمِ وَالغَمِّ وَمَا يُفْضِي إِلَيهِمَا، وَالمَعْبُودُ قَادِرٌ عَلَى تَحْصِيلِ ذَلِكَ لِلْعَبْدِ بِغَيْرِ وَاسِطَةِ التَّكْلِيفِ، فَكَانَ تَوَسُّطُ التَّكْلِيفِ عَبَثًا لَا يَلِيقُ بِالحَكِيمِ﴾

قُلْنَا: إما أن تلتزِمُوا التحسينَ والتقبيحَ العقلِيَّيْن أَوْ لا، فإن التزمتم صِحَّةَ ذلك كان القَوْل بالعبَث حَقًّا، لكن يبطل هاهنا بيانُه، وذلك أنّ من قواعد التحسين والتقبيح العقليين أنه يمتنعُ على الله تعالى أن يُحْسِنَ لغَيْرِ المُحسِنِ لأنهُ عَبَثٌ، وهو مذهب المعتزلة، فيتعين ورُود التكليف لتَحْصُلَ للعبد تلك اللّذّاتُ التي يستحيلُ حصولُها بغير التكليفِ على قاعدة الحُسْنِ والقُبْح، وإن كان القول بالحُسْنِ والقُبْحِ العقليين باطلًا بطلَ قولُكُمْ: «إنَّ تَوَسُّطَ التَّكْلِيفِ عَبَثٌ» لأنّ العبثَ حينئذ باطلُ اللزوم لا حقيقةَ لهُ، بل معناه أنّ الله تعالى يفْعَلُ ما يشاء كما بيّنّا، وله أن يُحْسِن بسبَبٍ وبغيْرِ سبَبٍ، ويعاقب بسبَبٍ وبغير سببٍ، فيكون حقًّا بهذا التفسير، أمّا تفسيرٌ هو محال فلا نقول به حينئذٍ.

قوله[2]: ﴿تَكْلِيفُ مَنْ عُلِمَ أَنَّهُ يَكْفُرُ أَوْ يَفْسُقُ غَيْرُ لَائِقٍ بِالحِكْمَةِ لِأَنَّ المُكَلَّفَ بِهِ إِنْ دَخَلَ فِي الوُجُودِ لَزِمَ تَجْهِيلُ المَعْبُودِ، وَإِنْ لَمْ يَدْخُلْ فِي الوُجُودِ لَزِمَ اسْتِحْقَاقُ العِقَابِ، وَهَذَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ إِلَّا أَحَدُ هَذَيْنِ الأَمْرَيْنِ المَحْذُورَيْنِ، فَلَا يَلِيقُ بِالحِكْمَةِ ذَلِكَ﴾

---

(1) راجع الأربعين (ص317)
(2) راجع الأربعين (ص317)

قلنا: إن عَنَيْتم بالحكمة أنّ الله تعالى يَجِبُ عليه رعايةُ المصالح وأنّهُ لا يَفْعَلُ إلا ما فيه مصلحةً فممنوعٌ، وإن عنيتُم بها أن الله تعالى مُتَّصِفٌ بصفاتِ الكمال ونعوت الجلال ـ كما نحنُ نُفَسِّرُ الحِكْمَةَ بِهِ ـ فَمُسَلَّمٌ، لكن لا نسلّمُ أنّ هذا التصرُّفَ لا يليقُ بالحكمة على هذا التفسير، وإن عنيتُم بالحِكْمَة أمْرًا ثالثًا فلابُدَّ مِن بيانه لنَحْكُمَ عليْه.

قوله[1]: ﴿ التَّكْلِيفُ شُغْلٌ لِلْقَلْبِ بِتِلْكَ الأَعْمَالِ عَنْ مَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى وَمَحَبَّتِهِ، وَكُلُّ مَا كَانَ مَانِعًا مِنَ المَعْرِفَةِ وَالمَحَبَّةِ كَانَ تَرْكُهُ مِنْ أَوْجَبِ الوَاجِبَاتِ ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنّ التكليفَ شُغْلٌ للقَلْبِ عن معرفة الله سبحانه ومحبّته، بل يؤكّدُ معرفةَ الله سبحانه ومحبّته، أمّا المعرفةَ فلأنّها تحْصُلُ بِمصالحِ التكليفِ والعبادَةِ على سبيل التفضُّلِ، وأمّا المحبَّة فلأنّ المحبّة لها سببان: أحدَهُما صفاتُ الكمالِ، والثاني أنواعُ الإحْسانِ، وإذَا كُلِّفَ العبْدُ فأطاع فأحْسَنَ إليه كان ذلك سببًا لمزيد محبَّته لربِّه، ثم إنّ التكاليفَ على الجوارحِ والمعرفةَ في القلوبِ، ولا تضادّ بينهما، والمعرفة لا تجب في كل الأوقاتِ، بل يجِبُ تحصيلُها في الجملةِ، أمّا مع الدوام فلَمْ يقُلْ به أحَدٌ، وإذا وجب الخلُوُّ عنها في كثير من الأزْمان أمْكَن وقوعُ التكاليفِ في تلك الأزمانِ، فلا تنافيَ حينئذ.

قوله[2]: ﴿ الجَوَابُ عَنِ الشُّبْهَةِ الأُولَى مِنْ وَجْهَيْنِ، الأَوَّلُ: أَنَّ الخَصْمَ يَقُولُ: القَوْلُ بِالتَّكْلِيفِ بَاطِلٌ، فَهَذَا مِنْهُ تَكْلِيفٌ بِاعْتِقَادِ بُطْلَانِ التَّكْلِيفِ، فَكَانَ كَلَامُهُ مُتَنَاقِضًا. الثَّانِي: وَهُوَ الجَوَابُ الحَقِيقِيُّ أَنَّ مَذْهَبَنَا أَنَّ التَّكْلِيفَ يَرْجِعُ حَاصِلُهُ إِلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ وَهُوَ أَنَّهُ إِعْلَامٌ بِنُزُولِ الثَّوَابِ أَوِ العِقَابِ، فَإِنَّ مَنْ صَدَرَ عَنْهُ الفِعْلُ الَّذِي كُلِّفَ بِهِ كَانَ ذَلِكَ عَلَامَةً عَلَى نُزُولِ الثَّوَابِ، وَمَنْ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُ ذَلِكَ الفِعْلُ كَانَ ذَلِكَ عَلَامَةً عَلَى نُزُولِ العِقَابِ ﴾

---

(1) راجع الأربعين (ص318)

(2) راجع الأربعين (ص319 ـ 320)

قلنا: الجوابان باطلانِ، أمّا الجواب الأوّل فإنّ الخَصْمَ لم يُكَلِّفْ أحدًا باعتقاد عدمِ التكليفِ، بل ادَّعى أنه دلَّهُ الدليلُ عليه، ولا يمكن أن يقال: مَنِ اعْتقدَ شيئًا فقد كَلَّفَ الناسَ باعتقادِهِ، فإنّ مَن اعتقد وجودَ زَيْدٍ في الدار لم يكلِّف الناسَ أن يعتقدوا ذلك.

وأمّا الجوابُ الثاني فلو كان التكليفُ عبارةً عن الإعلامِ، والإعلامُ الإخبارُ، والإخبارُ من لوازمه دخولُ التصديقِ والتكذيب فيه، فكان يلزم أن يدْخُلَهُ التصديق أو التكذيبُ، وليس كذلك؛ فإنَّ الأوامِرَ والنواهي لا يَحْسُنُ أن يُقال فيها للآمِرِ ولا للنّاهي: صَدَقْتَ ولا كَذَبْتَ، ولأنَّ التكاليفَ لو كانت إعلامًا، وخبرُ الله تعالى يجِبُ أن يكون صِدْقًا، فكان يستحيلُ العَفْوُ، وليسَ كذلك لِقوْلِه تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[النساء: 48]، ﴿وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾[المائدة: 15]، بل الحقُّ أن التكليفَ حقيقةٌ أخرى يلْزَمُها الإعلامُ، والإعلامُ اللزوميُّ لا يدْخُلهُ التصديقُ ولا التكذيبُ؛ فإنَّ من قال: «ليتَ لي مالًا فأنفق منه»، أو «لعلَّ اللهَ يغفرُ لي»، فإن إعلامه لنا بأنه طالبٌ لما تمنّاه أو ترجّاه حاصِلٌ ولا يمكن أن يقال له: صَدَقْتَ ولا كَذَبْتَ، وكذلك مَن أقسم بشيء فقَدْ أعْلَمَنا بتعظيمِه، ولا يمكنُنا تصديقُهُ ولا تكذيبهُ، بل التصديق والتكذيب مِن خواصِّ الإعلام المطابِقِيِّ، لا اللزومي الذي يكون تبعًا لغَيْرِه.

★ ★ ★

المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ وَالثَّلاثُونَ
فِي عِصْمَةِ الأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَام

ولابُدَّ قبْلَ الخوض في هذه المسألة من تحرير قاعدة العصمة ومعناها والمراد منها هاهنا، فإنَّ كثيرًا يخفى عليه ذلك، فنقول: العِصْمَةُ أصلها في اللغة الامتناعُ، ومنه قوله تعالى: ﴿سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ [هود: 43]، أي: يمنعني. ومنه سُمّي نوع من الوحش العصم لأنه شديد الامتناع والبعد عن مظان الآدميين[1]، واستعصم الرجل إذا امتنع، والعصمة بين الزوجين من ذلك لأن الرجل يمنع المرأة من غيره، والمرأة تمنع الرجل من الإضرار بها، وهي في جهة الرجل أظهر. والمعصم من الإنسان ما به يمتنع من وصول الأذى إليه، فإن أكثر دفاع الناس بأيديهم.

إذا تقرر هذا فحملة الشرع يطلقونه على معنيين، أحدهما: عدَمُ المَعْصِيَة من حيث الجُمْلَة، ومنه قول الناس في دعائهم: «اللهم إنا نسألُكَ مِنَ العِصْمَةِ تمامَها»، «اللهم اعصمنا من الشيطان الرجيم» أي: امنعنا منه ومن معصيتك ومخالفتك، وهذا ليس المطلوب هاهنا فإنَّا نَقْطَعُ بعصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام من الكُفْرِ دون سائر البشر، مع أن الله تعالى قد مَنَّ على خَلْقٍ كثير بدوام الإيمان وعدم الكفر من أول الحياة إلى الممات، فلا بد من تفسير العصمة في حق الأنبياء عَلَيْهِم السَّلَام بغَيْرِ عدم الكُفْرِ ومَنْعِ الله تعالى إياهم منه حتى يصح قولنا: «ليس أحد منا معصوما من الكفر» وإن كنا غير كافرين، ونقول: الأنبياء عليهم السَّلَام معصومون من الكفر جزما، فساويناهم في عدم الكفر، فلابُدَّ من امتيازهم بمعنى آخر، هو المسمى بالعصمة هاهنا، وهو المطلوب إثباته.

وتحريره أنه إعلام الله تعالى لنا أنه أجراهم في قضائه وقدره على عدم الكفر، وأنه قدر لهم السعادة الأبدية، فهذا الإعلامُ الرباني هو عصمة الأنبياء والملائكة

(1) في (ت): الأذى

عليهم السَّلَامُ، وكذلك مجموع الأمة، وهذا الإعلام مفقود في كل واحد منا، فلا جَرَمَ كُنَّا غيرَ معصومين بهذا التفسير، معصومين بالتفسير الآخر وهو مجرد المنع من الكفر، فهذا المعنى شاركناهم فيه واختصوا بذلك المعنى الآخر من العصمة.

فهذا تحرير محل النزاع فاعلمه فإنه سيظهر لك أن كثيرا من الأدلة التي يستدل بها الإمامُ لا تفيده لأنه شرع يبين أنهم ما صدر عنهم الذنب[1]، فيكتفى بعدم صدور المعصية الذي هو قدر مشترك بيننا وبينهم، ولا يبين خصوص عصمتهم التي هي المطلوب، فتأمل حججه في المسئلة تجد كثيرا منها من هذا الباب، ولا حاجة إلى التطويل بتفسير ذلك، بل قد يترتب سر السؤال عليه، فأورده حيث تجد المحل قابلا له

فائدة: قال القاضي عياض في الشفاء: أجمع المسلمون على أن الملائكة مؤمنون، وأجمع أئمة المسلمين على أن حكم المرسلين منهم حكم النبيين في العِصْمة، واختلفوا في غير المرسلين هل هم معصومون أم لا، والصواب عصمة جميعهم.

قوله[2] في القصة الأولى في الشبهة على الملائكة: **﴿ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْهُمْ: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾**[البقرة: 30] **وَهَذَا اعْتِرَاضٌ عَلَى اللهِ تَعَالَى، وَالاعْتِرَاضُ عَلَى اللهِ تَعَالَى مِنْ أَكْبَرِ الذُّنُوبِ ﴾**

قلنا: لا نسلم أنه اعتراض، بل هو استفهامٌ بمقتضى الوضع اللغوي، واستعمالُه في حقيقته أولى، بأن يكون مرادُهم الاستفهامَ عن الحكمة التي لأجلها يكون الخلقُ ليحيطوا بها.

قوله[3]: **﴿ إِنَّهُمْ طَعَنُوا فِي بَنِي آدَمَ، وَالطَّعْنُ غِيبَةٌ، وَالغِيبَةُ حَرَامٌ ﴾**

قلنا: الطعن إنما يكون في شخص وُجد فتُنْسبُ إليه المطاعن بصفاته التي اتصف

---

(1) في (غ): الكذب.
(2) الأربعين (ص327)
(3) الأربعين (ص327)

بها بعد وجوده، أما استفهام الله تعالى هل يخلق خلقًا يفسدون أوْ لا ليس ذلك طعنا في أحدٍ، كما إذا قال العبدُ لسيِّده: هل يدخل عندنا اليوم رجل مفسد؟ فيقول السيِّدُ: لا، فلا يقول أحد: إنَّ هذا العبد طعن في أحد من الداخلين لسيِّدِه، بل استفهم هل يقع هذا في الوجود أم لا.

قوله[1]: ﴿ إِنَّهُمْ حَكَمُوا عَلَى البَشَرِ بِالقَتْلِ وَالفَسَادِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: عَرَفُوا ذَلِكَ بِالوَحْيِ، لِأَنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ إِعْزَازَ آدَمَ وَأَوْلَادَهُ، فَكَيْفَ يَلِيقُ حِينَئِذٍ إِطْلَاعُ الأَعْدَاءِ عَلَى الغُيُوبِ[2]؟! فَثَبَتَ أَنَّهُمْ قَالُوا ذَلِكَ عَلَى الظَّنِّ وَالحُسْبَانِ، وَهُوَ ذَنْبٌ عَظِيمٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: 36]، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36] ﴾.

قلنا: قد تقدام أنهم ما حكموا على أحد بالفساد، وإنما سَأَلوا هل يكون ذلك أم لا، وعلى هذا لا يقال: أخبروا عن الظنِّ والتخمين، فإن السائل عن الشيء ليس مُخْبِرًا عنه ألبتَّةَ، فمن قال: هل زيد في الدار؟ لا يقال: إنه أخبر عن كونه في الدار ألبتة.

سلَّمْنا أنهم مخبرون عن ذلك، فلِمَ قلتم إنَّ ذلك بالظنِّ والتخمين؟! ولِمَ لا يجوز أن يقال: إنَّهم اطلعوا على تركيب البشر وعَلِموا أنهم تكونُ لهم دواعٍ مختلفة على المقاصد، أن ذلك يفيد القطع بالتزاحم على المقاصدِ فيقع القتل وغيره ضرورةً، فيكون مستندهُم العلمَ لا الظنّ.

سلَّمْنا أنّ مستندَهم الظنُّ، فلِمَ قلتم: إنَّ ذلك حرام؟! بل أجمع المسلمون على أن للحُكَّام أن يخبروا عن ثبوت الأحكام بناءً على الظنِّ الحاصل من قول البيِّنة، وكذلك القافَةُ والمقرِّبُون والأطِبّاء في العيوب وغير ذلك من موارد الشرع، بل كلُّ مُفْتٍ من أئمة المسلمين له أن يُخْبر عن الله تعالى بالتحليل والتحريم بناءً على الظن، ولو

(1) الأربعين (ص327).
(2) في (ت): العيوب.

كان في ذلك سفك الدماء وأخذ الأموال، وهذا أعظم ما يكون؛ فإنَّ المخبَر عنه هو الله تعالى، والمُخبِرُ ساداتُ الأئمة، والمخبَر به يُفضِي إلى ذهاب النفوس والأموال، فلِمَ لا يجوز ذلك في صورة النزاع ويكون مستندهم في الإخبار إمَّا الاطلاع على حال البشر في تراكيبهم وهيئتهم، وإمَّا ما تقدم من حديث الجِنِّ والبِنِّ[1] الذين كانوا سكان الأرض قبل آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، أو كما يقال: إنَّ الله تعالى خلق قبل آدم أمثالَهُ، فقاسوا الشيء على شِبْهِه، والقياسُ جوَّزَ الشرعُ الإخبارَ بناء عليه.

قوله[2]: ﴿ إِنَّهُمْ مَدَحُوا أَنْفُسَهُمْ وَقَالُوا: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: 30]، وَقَالُوا: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ۝﴾ [الصافات: 165 - 166]، وَهَذَا اللَّفْظُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ: نَحْنُ المَوصُوفُونَ بِهَذَا التَّسْبِيحِ لَا غَيْرَ، وَهَذَا إِعْجَابٌ، وَالإِعْجَابُ مِنَ الذُّنُوبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ثَلَاثٌ مُهْلِكَاتٌ» إِلَى قَوْلِهِ: «وَإِعْجَابُ المَرْءِ بِنَفْسِهِ» ﴾

قلنا: لا نُسلِّم أن هذا إعجابٌ، بل التحدث بالنعم شكرٌ، فَهُمْ يشكرون الله تعالى بالتحدُّثِ بما وهبهم من فَضْلِهِ، فهم متقرِّبُون بهذا الشكر لبارئِهم، والمتقرِّبُ لا يقال إنه عاصٍ.

قَوْلُهُ[3]: ﴿ مَا ذَكَرُوا أَنَّ ذَلِكَ حَصَلَ بِتَوْفِيقِ اللهِ تَعَالَى وَإِعَانَتِهِ، وَهَذَا غُرُورٌ، وَالغُرُورُ حَرَامٌ ﴾

قلنا: الغرور هو الاعتماد على سبب لا يفيدُ، وهم لم يُضيفوا هذه النِّعَمَ إلى أنفسهم، بل قالوا: نحن موصوفون بهذه النعم، أمَّا مَن وصفهم بها فما تعرَّضوا له،

(1) هي مخلوقات يقال بأنها خُلِقَت قبل بني آدم، قال ابن كثير في البداية والنهاية (ج1/ص50): قال كثير من علماء التفسير: خلقت الجن قبل آدم عليه السلام، وكان قبلهم في الأرض، الجِنُّ والبِنُّ، فسلط الله الجن عليهم فقتلوهم، وأجلوهم عنها، وأبادوهم منها، وسكنوها بعدهم.

(2) الأربعين (ص327)

(3) الأربعين (ص327)

فيحتمل أن يكون مرادهم إضافةَ ذلك لأنفسِهم، وأن يكون مرادهم إضافة ذلك لربِّهم، وإذا احتمل واحتمل فصَرْفُه إلى ما يليق بمَنْصِبهم أَوْلَى، فيُصْرَف إلى أنهم قصَدُوا إضافةَ ذلك لربِّهم فيندفع السؤال.

قوله[1]: ﴿ إِنَّهُ تَعَالَى قَالَ لَهُمْ: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] ، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ قَالُوا كَلَامًا كَانُوا كَاذِبِينَ فِيهِ ﴾

قلنا: الصِّدْقُ هاهنا شرطٌ معلَّقٌ عليه، والشرط محتمل الوقوع وعدم الوقوع، فليس لأحد أن يقول: هذا الشرط ما كان واقعا، بل اللفظ يحتمل الأمرين، بل ذلك كما لو قال بعض المشركين لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أظهر لي خارقًا إن كنت صادقًا في دعوى النبوة، فأظهر له خارقًا فيقولُ المشرك: ظهر عندي صدقُك، وقبل هذا كنت أجوِّزُ عدمَ الصِّدْق والآن تعيَّن لي أَنَّ الواقع قبل هذا هو الصِّدْقُ. وبالجملة ليس في لفظ الشرط ما يقتضي ما ذكروه.

قَوْلُهُ[2]: ﴿ قَالَ اللهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْهُمْ: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة: 32] وَهَذَا الكَلَامُ لَا شَكَّ أَنَّهُ اعْتِذَارٌ، وَلَوْلَا تَقَدُّمُ الجُرْمِ وَإِلَّا لَمَا احْتَاجُوا إِلَى هَذَا الاعْتِذَارِ ﴾

قلنا: هذا الكلام يدل على غاية التفويض إليه سبحانه تعالى والتوكل على قدرته، وأن الخير كله من عنده، لا مانع لما أعطى ولا معطي لما منع، فهو من أعظم القربات فلا يكون من السيئات.

ثم هذا الكلام يقال للاعتراف بالعجز وضعف العبودية وافتقار الخلْق إلى الله تعالى، فهم يقولون: إنا اطلعنا الآن من أسرار خلقك على أمور لو لم تطلعنا عليه لم نعلَمْها، فهو اعترافٌ بالعجز والعبودية، لا اعتذارٌ عن ذنب تقدَّمَ.

---

(1) الأربعين (ص327)

(2) الأربعين (ص327)

قوله[1]: ﴿ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[البقرة: 33]، وَهَذَا الكَلَامُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ كَانُوا شَاكِّينَ فِي كَوْنِهِ تَعَالَى عَالِمًا بِجَمِيعِ المَعْلُومَاتِ ﴾.

قلنا: لا نسلِّمُ أنه يدل على شَكِّهم، بل هو تقرير لما تقدم عندهم من اعتقادهم إحاطته تعالى بجميع المعلومات، كما إذا قال المَلِكُ لبعض رعيته: إني غدًا أصنع صنيعًا لم أُسْبَق إليه، فيعتقد ذلك الشخص ذلك لعلمه باتّساع مُلْكِ المَلِكِ وسعة قُدْرَتِه، ثم يفعل ذلك ثم يقول لذلك الإنسان: ألم أقل أني أصنع صنيعًا لم أسبق إليه، ومراده تذكار ذلك الإنسان بجلاله وعظم مملكته، ويؤكد تقرير ذلك عنده، لا أن ذلك الإنسان كان قبل ذلك شاكًّا في حال المَلِك، فكذلك هاهنا.

قوله[2]: ﴿ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 33]، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ فَعَلُوا فِعْلًا كَانُوا يَكْتُمُونَهُ، وَذَلِكَ يَقْتَضِي كَوْنَهُ ذَنْبًا، إِذْ لَوْ كَانَ طَاعَةً لَمَا احْتَاجُوا إِلَى كِتْمَانِهِ ﴾

قُلْنَا: لا نسلِّم أن الكتمان يقتضي أن المكتوم ذنب، بل معنى هذا الكلام معنى ما في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[الأنعام: 73]، ﴿ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾[طه: 7]، فليس يدل ذلك على أن السِّرَّ يكون ذنبًا، بل الله تعالى أمر بكتمان الطاعات حَضًّا على الإخلاص، فيكون الكتمان يدل على الطاعة، وأقل أحواله أن لا يدل على الذنب ولا الطاعة، فسقط السؤال.

قوله[3]: ﴿ يُرْوَى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَ إِبْلِيسَ مَعَ عَسْكَرِهِ بِمُحَارَبَةِ الجَانِّ، ثُمَّ قَالَ تَعَالَى بَعْدَ ذَلِكَ: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ

(1) الأربعين (ص327)
(2) الأربعين (ص327 - 328)
(3) الأربعين (ص 328)

خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، **قَالُوا: يَخْلُق رَبُّنَا أَيَّ شَيْءٍ شَاءَ فَلَنْ يَخْلُقَ رَبُّنَا خَلْقًا هُوَ أَفْضَلَ مِنَّا، وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾** [البقرة: 33]، **وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ وَصَفُوا اللهَ تَعَالَى بِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ قَوْمٍ أَفْضَلَ مِنْهُمْ، وَيَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى غَايَةِ الغُرُورِ وَالعُجْبِ، وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ كَبَائِرِ الذُّنُوبِ ۞**

قلنا: لا نُسلِّمُ أولًا صحّةَ هذا الحديث. سلّمناه، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الإخبار عن أمرٍ اطّلعُوا عليه من اللوح المحفوظ أو من غيره، وأن الله تعالى لا يشاء خلقَ قوم أفضل منهم؟! والأمرُ كذلك فإنّ كُفّارَ بني آدم وفَسَقَتَهُمْ ليسوا أفضل من الملائكة، فما خلق الله تعالى خلقا كل واحد منهم أفضل من كل واحد من الملائكة، وليس في ذلك تعجيزٌ، بل كل واحد منا يقول: لَم يخلق ربُّنا في هذا العالَم إنسانًا له ألف رأس، وليس في ذلك تعجيزٌ بل إخبار عما تعلقت به المشيئة.

ويقول كلُّ مسلم: يفْعَلُ الله تعالى ما يشاء أن يفعل، فلابد أن تقوم الساعة، ولابد من موت الخلْقِ وخرابِ العالَم، وليس في ذلك تعجيزٌ لله تعالى عن إبقاء العالَم على حاله أبد الآبدين ودهر الداهرين، بل لأنا علمنا أن المقدور هو هذا فلا يقع خلافُه، فكذلك يجب أن نعتقد في الملائكة عليهم السَّلَام صونا لمنصبهم عن الزلل، واللفظ ليس فيه ظهور في الفساد فضلا عن النصوصية، فسقط السؤال بالكلية.

قوله[1] في الشبهة الثالثة: ۞ **تَمَسَّكُوا بِقِصَّةِ هَارُوتَ وَمَارُوتَ، وَالقِصَّةُ مَشْهُورَةٌ ۞ ثُمَّ أَجَابَ عَنْهَا.**

قال القاضي عياض في الشفاء: ليس في خبرهما شيءٌ صحيحٌ عن الرسول عليه السلام، والذي في القرآن اختلف المفسرون في معناه، وأنْكرَ ما قال بعضُهم كثيرٌ من السلف، وهذه الأخبار إنما توجد في كتب اليهود وكذِبهم، كما افتروا على سليمان عليه السلام وكفَّرُوه.

---

(1) الأربعين (ص 329)

واختلف في هاروت وماروت هل هما ملكان أو إنسانان، وهل هما المرادان بالمَلَكين أم لا وهل القراءة مَلَكَيْنِ أو مَلِكَيْنِ بفتح اللام أو كسرها، وهل «ما» في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ [البقرة: 102] وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا﴾ [البقرة: 102] نافيةٌ أو موجبة، فأكثر المفسرين على القول بأن الله تعالى امتحن الناس بالملكين لتعليم السحر فيقولون لهم: إنّ عِلْمَهُ كُفرٌ فَمَن تعلَّمهُ كَفَرَ ومَن تركَهُ آمَنَ، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: 102]، وتعليمهما للناس له تعليمٌ للتحذير والإنذار، أي: يقولان لمن يجدانه يطلب تعلُّمه: لا تفعلوا كذا فإنه يفرِّقُ بين المرء وزوْجِه، ولا تُخيِّلُوا بكذا فإنه سِحْرٌ فلا تكفروا، فعلى هذا فِعْلُ المَلَكين طاعةٌ وتصرُّفُهما فيما أُمِرَا به ليس بِمَعْصِيَةٍ، وهو لغيرهما فتنةٌ، وهما مأذون لهما في تعليمِه بشرط أن يبينا أنه فتنة، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ [البقرة: 102]، والإنزال عليهما يتضَمَّنُ الإذْنَ لهما.

وقال ابن عباس: «ما» نافية، أي: لَمْ ينْزِلْ، وتقدير الكلام: وما آمن سليمان عليه السلام بالسحر الذي افتعلته عليه الشياطين واتَّبعتهم في ذلك اليهودُ، ومَا أنزل على الملكين.

قال «مكي»: هما جبريل وميكائيل، ادَّعى اليهودُ عليهما المجيء به كما ادعوا على سليمان، فأكْذَبَهُم اللهُ تعالى في ذلك[1]. وقيل: هاروت وماروت رجلان يعلمان السحر، قاله الحسن. وقُرِئَ بكَسْرِ اللّام، وتكون «ما» إيجابًا على هذا. وقيل: كانا ملكين من بني إسرائيل. وقيل: هما داود وسليمان، وتكون «ما» نافية.

وذكر غيرُ القاضي عياض ابنُ الجوزي وغيره في القصة المشهورة التي يزيفها العلماء لأنها في الكتب السقيمة منقولة عن الكتب الإسرائيلية، على خلاف الأدلة القاطعة في عصمة الملائكة، أن هاروت وماروت مَلَكانِ من الملائكة، وأنهما عيَّرا الإنس بكَثْرَة المعاصي، فقال لهما اللهُ سبحانه وتعالى: لو ابتليتكما بالشهوات لعصيتما، فقالا: لا، فأمرَهُما الله تعالى بالنزول إلى الأرض وركَّب فيهما الشهوات البشرية

(1) الهداية إلى بلوغ النهاية للإمام ابن أبي طالب القيسي (ج1/ص371)

فرأيا امرأة حسناءَ فأحبّاها وعصيَا معها، فأما ما كان من المرأة فمسخها الله تعالى كوكبًا فهي المسمى اليوم بالزّهرة، وأمّا هاروت وماروت فعُلّقا بأرْضِ الهند بجفون أعْيُنِهما بعد أن خُيّرا بين عذاب الدنيا أو عذاب الآخرة فاختارَا عذابَ الدنيا ففُعِل بهما ذلك.

وربما زِيدَ في هذه الخرافة أن الله تعالى سلط عليهما دخاخين الأرض تصل إليهما في مكانهما يتعذبان بذلك وهما معلقان إلى أن تقوم الساعة، وأنهما في جزيرة على شاطئها نخلٌ يرقد يوما في السَّنة على سطح ذلك الماء المجاور لتلك الجزيرة فيتعدى الناسُ عليه إلى هاروت وماروت يتعلمون منهما السِّحْرَ طولَ سنتهم فإذا كان ذلك اليوم تعدى إليهما قوم آخرون ورجع من كان عندهما، ويذكرون هذيانات كثيرة هي أشْبَهُ بحديث العجائز مِن مصنفات الكتب.

والعلماء ينكرون ذلك إنكارا شديدًا ويكفّرُون به لأنَّ نَسْبَةَ المعصوم إلى النقائص كفرٌ، بل من قال: إنَّ زِرَّ رسول من الرسل وَسِخٌ فقد كفَر، فأولى أن يكفر بهذه العظيمة، نعوذُ بالله من الفتنة في الدين والدنيا في الأقوال والأفعال والاعتقادات، بل الحق ما ذكره المصنّفُ في الكتاب من أنّهما ملكان أنزلهما الله تعالى لتعليم السِّحْر ليفرِّقَ بينه وبين المعجزة بسبب التباسها به في ذلك الزمان، فيقولان: المقصود من هذا الذي تتعلمونه إنما هو معرفةُ الشيء من غيره، فلا تصرفوه في غير ذلك فيكون كُفْرًا، وسببُ السعادة قد يكون سبب الشقاوة، قال الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: 35]، فهما ساعيان في إيضاح الحق ونصرة الرسل عليهم أجمعين أفضل الصلوات والسَّلَامِ ، فلما فرغ ذلك المهم صَعِدَا إلى السماء لعبادَةِ ربِّهما على حالهما، ولم يتصفا بشيء من المكروه، ولله المِنَّةُ على الخلْقِ أجمعين.

قوله[1] في الشبهة الرابعة: ﴿ **قَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْهُمْ: ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾** [الأنبياء: 29]، **وَهَذَا مُشْعِرٌ بِأَنَّ هَذَا الخَاطِرَ خَطَرَ لِبَعْضِهِمْ** ﴾

(1) الأربعين (ص 330)

قُلنا: لا نسلم أنه يُشعر بذلك، بل هذا يدل على عظيم منصبهم؛ فإنّ الملِك العظيمَ إذا أراد المبالَغة في التحذير من الفِعْل يقول لحاشيته: لا تفعلوا هذا الفعل فلو فعله وزيري هذا لعاقبته، أي: إذا كنت لا أسامح به هذا الوزير لعظيم منزلته فأَوْلى أن لا أسامح به غيرَه، فالله تعالى نبه بذلك على عظيم منصبهم وعلى عظيم جريمة دعوى الربوبية.

سلّمنا أنه لا يدل على عظيم منصبهم، لكنه لا يدل على خطور ذلك ببال بعضهم، وتقريرُه أنّ الشرط ليس مِن شَرْطه أن يكون ممكنًا، بل قد يكون مستحيلاً كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، والشريك مستحيلٌ، ولذلك يَصْدُق: إن كانت العشرة اثنين فالواحد نِصْفُ العشرة، مع أن هذا الشرط مستحيلٌ، فإذَا لم يستلزم جَعْلُ الشيء شرطًا كونَهُ ممكنًا أمكن أن يُخاطَب الملائكةُ على صورة الشرط، ولذلك قال الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [غافر: 65]، ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۝ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: 44 - 45]، ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: 116].

قوله[1]: ﴿ **القِصَّةُ الثَّانِيَةُ: قِصَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَاسْتَدَلَّ الخَصْمُ مِنْهَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: 22]، وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: 121]، وَبِقَوْلِهِ: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 37]، وَبِقَوْلِهِ: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35]، وَبِقَوْلِهِ: ﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23]، وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأعراف: 189]، إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: 190]، قَالُوا: النَّفْسُ الوَاحِدَةُ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَزَوْجُهَا المَخْلُوقُ مِنْهَا حَوَّاءُ ثُمَّ قَالَ: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: 190] وَهَذَا يَقْتَضِي صُدُورَ الشِّرْكِ مِنْهُمَا** ﴾

(1) الأربعين (ص 331)

ثم أجاب بأنّ هذه الأمور كانت قبل النبوَّة لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ اجْتَبَاهُ﴾ [طه: 122]، وكلمة «ثُمَّ» للترتيب والتراخي.

وأجاب عن لفظ «الشِّرْكِ» بأن الخطاب لقريش، والإشارة إلى قُصَيٍّ، والمعنى: خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسِ قُصَيٍّ، وجَعَلَ مِن جِنْسِها زَوْجَها عَرِبِيَّةً قُرَشِيَّةً لِيسْكُنَ إليها، فلما آتاهُما الله ما طلبا من الولَد الصالح السَّوِيِّ سَمَّيَا أولادَهما بعَبْدِ منافٍ وعَبْدِ العُزَّى وعَبْدِ الدار وعبد قُصَي، فهم المرادون بالإشراك[1].

وهذا الجواب الأخير بعيدٌ عن ظاهر اللفظ جدًّا وغريبٌ في التفسير، بل يُروَى في ذلك في التفاسير ما هو أقرب من هذا وهو أنه لمَّا وُلد لحوّاء جاءها إبليس فقال لها: سمِّ ابْنَك باسمي ليكون مثلي مكرمًا، فسمياه عبد الحارث، والتسمية بهذا ليست من باب الكُفْر ولا المعصية، إذْ لم يُقْصَد بها الانقطاع عن الله تعالى، بل ذلك كما يقوله أهل العُرْف: أنا عبْدُك وخادِمُك، يريدُ التعظيم من المخاطَب والبركَةَ، فإذا حصلت التسمية لقَصْدِ البركة أو التفاؤل أو غير ذلك من المقاصِد لم يكن في ذلك كبير أمرٍ. نعم لا يليق ذلك بمن عَظُمَ مَنْصِبُه عند الله تعالى.

وقيل في التفاسير: إنّ الكلام فيه حذفٌ تقديره: جعل ذريتهما له شركاء، فيكون المراد الذرية، وحَذْفُ المضافِ سائغٌ في اللغة كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82]، تقديرُه: وَاسْأَلْ أَهْلَهَا.

فهذه التفاسير قريبة من اللفظ مع نَفْيِ الذنب والقدح عنه صلوات الله عليه، وعلى الإمام مناقشةٌ في قوله: «إنَّ ذلك كان قبل النُّبوَّة»، واستدل بوجوه منها قوله[2]: ﴿ لَوْ كَانَ حِينَئِذٍ رَسُولًا قَبْلَ الوَاقِعَةِ لَكَانَ إِمَّا رَسُولًا لِلمَلائِكَةِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ المَلائِكَةَ رُسُلُ اللهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ [فاطر: 1] وَالرَّسُولُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى رَسُولٍ، أَوْ إِلَى البَشَرِ وَهُوَ أَيْضًا بَاطِلٌ لِأَنَّهُ مَا كَانَ مَعَهُ فِي الجَنَّةِ مِنَ

(1) الأربعين (ص 331 ـ 332)
(2) الأربعين (ص 331)

الْبَشَرِ إِلَّا حَوَّاءَ، وَإِنَّ الْخِطَابَ كَانَ يَأْتِيهَا مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: 35] فَإِنَّهُ خِطَابٌ مَعَهُمَا ﴿

قلنا: قَولُكم: «المَلَائِكَةُ رُسُلُ اللهِ تَعَالَى، وَالرَّسُولُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى رَسُولٍ» ممنوعٌ، وليس ذلك على إطلاقه، فإنّ البشَرَ رُسُلٌ ويحتاجون إلى الرسول، فلا تُدَّعى هذه الدعوى على إطلاقها، فجاز أن يكون للملائكة أيضًا رُسُلٌ في بعض الأزمان والأحوال.

سلّمنا أنه ليس رسولًا للملائكة، فلِمَ لا يجوزُ أن يقال: إنّه رسولٌ لحوَّاءَ؟ وليس مشافَهتُها بالخطاب في بعض الأحوال مِمَّا يمنَعُ الإرسالَ إليها مع آدمَ.

سلَّمْنا أنه ليس رسولًا ألبتّة، فلِمَ لا يجوز أن يكون حينئذ نبيًّا؟ ولا يلزم من انتفاءِ الرسالة انتفاءُ النُّبوَّة، فكَمْ مِن نَبِيٍّ ليس رسولًا. وهذه المسألةُ ليسَتْ خاصة بالرُّسُل، بل كما يَجِبُ عِصْمَةُ الرُّسُلِ عليهم السَّلَامُ يجِبُ عصمة الأنبياء صلوات الله عليهم

قال القاضي عياض في الشفاء: قيل معنى نسيان آدم أي: لم يُوجَدْ له عزْمٌ على المخالفة، أي: لم يَقْصدْها، فعلى هذا لا معصية لأن الناسي غيرُ مخاطَب ولا حرجَ عليه في شرعنا، فلعلَّ في شرعه كذلك.

وقيل: تأول حَمْل النهي على شجرة مخصوصة لقوله تعالى: ﴿هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: 35] والإشارة أصْلُ وضعها للمعيَّنات، واتفق أن كان المراد الجنس دون الشخص، وكانت التوبة من ترك الاحتياط والتحفُّظ، لا من المعصية.

وقيل: تأول أن الله تعالى لم ينْهَه عنها نَهْيَ تحريمٍ، والأنبياء صلوات الله عليهم لعلوِّ منصبهم ومعرفتهم بالله تعالى تكون هذه ليست ذنوبًا لغيرهم وهي ذنوبٌ بالنسبة إلى علو منصبهم ومعاصٍ بالنسبة إلى كمال طاعتهم، فإن الذنب مأخوذ من الدني ومنه ذنبُ كل شيء آخِرُه، وأذناب الناس أرذالهم، فكانت هذه الأمور الخفيفة دَنِيَّ أفعالهم صلوات الله عليهم لأنهم في غاية الطهارَة وعلوِّ المنصب في الظاهر

والباطن وغيرهم ملوث بقاذورات المعاصي، فلا تكون هذه الأشياء رذيلةً في حقِّه، بل ربما كانت حسناتِ غيرهم، ولذلك قيل: حسناتُ الأبرار سيئاتُ المقرَّبين، فالاجتهادات في الألفاظ وحملها على بعض محاملها حسَنات المجتهدين من العلماء، فجاز مؤاخذتهم صلوات الله عليهم في بعضها لنوع ما من النظر لم يطالَب به غيرهم.

ومعنى «غوى» أي: جهل أن تلك الشجرة هي التي نُهِيَ عنها، والغي الجهلُ لغةً. ثم إنهم يؤاخذون بذلك في الدنيا ليكون ذلك زيادة في درجاتهم ويبتلون بذلك ليكون ذلك سببا لصدور الأخلاق الرضية منهم من الصبر والرضى والتسليم وحسن معاملة الحق سبحانه وتعالى في تلك الحالات المؤلمة لهم، فيترتب لهم بعد ذلك النبوةُ والاصطفاء ورفعُ الدرجات، ولذلك قال: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: 122] وقال بعد قول موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143] ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الأعراف: 144]، وبعد توبة سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ﴾ [ص: 36] إلى قوله: ﴿وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ [ص: 40]، ولهذا المعنى قال بعض المتكلمين: زلات الأنبياء عليهم السَّلَامُ في الظاهر زلات وفي الباطن كرامات.

القِصَّةُ الرَّابِعَةُ: قِصَّةُ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: 258] قال[1]: **﴿ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ صَارَ مُنْقَطِعًا فِي الدَّلِيلِ الأَوَّلِ ﴾**

وَأَجَابَ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِ[2]: **﴿ إِنَّ الأَوَّلَ وَالثَّانِي كَانَا شَيْئًا وَاحِدًا وَهُوَ حُدُوثُ مَا لَا يَقْدِرُ الإِنْسَانُ عَلَيْهِ، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى قَادِرٍ آخَرَ غَيْرِ الخَلْقِ، ثُمَّ هَذَا المَعْنَى لَهُ أَمْثِلَةٌ، أَحَدُهَا: الإِحْيَاءُ وَالإِمَاتَةُ، وَالثَّانِي: طُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَشْرِقِهَا، فَهُوَ انْتِقَالٌ مِنْ مِثَالٍ إِلَى مِثَالٍ، أَمَّا الدَّلِيلُ فَشَيْءٌ وَاحِدٌ ﴾**

---

(1) الأربعين (ص 334)

(2) الأربعين (ص 334)

وهذا كلام حسنٌ، وقال غيرُه: بل الدليل هو الأول ولكن لما قال النمرود أنا أحيي وأميت وأخرج شخصا من السجن وجعل ذلك إحياء وقتل آخر وجعل ذلك إماتة فرأى إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أن كلام النمرود من باب الهذيان الذي لا تقوم به حجة على الربوبية وأن كل واحد من أهل مملكة نمرود يقدر على هذا، والقاعدة أن إزالة المنكر واجبةٌ على الفور بحسب الإمكان، فخشي إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يتشاغل معه بالهذيان فيكون قد ترك ما وجب عليه إلى الهذيان وهو لا يليق بمنصب الأنبياء عليهم السَّلَامُ، والانقطاع والخروج من دليل إلى دليل اصطلاحٌ عرفي لا واجب شرعي، فإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ اهتم بأمر ربه بالمبادرة إلى إزالة المنكر بإقامة الحجة ومباعدة المعصية بترك المخالفة ولم يعرج على أمر اصطلاحي أحدثه أهل زماننا نحن، وهذا أيضا جواب سديد على قاعدة إزالة المنكر على الفور وأن ترك ذلك معصية.

قوله[1] الشبهة السابعة: ﴿ **تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾** [البقرة: 128]، **وَالدُّعَاءُ طَلَبٌ، وَطَلَبُ الحَاصِلِ مُحَالٌ، وَبِقَوْلِهِ: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾** [إبراهيم: 35]، **فَلَوْلَا جَوَازُ ذَلِكَ عَلَيْهِ وَإِلَّا لَمَا طَلَبَ مِنَ اللهِ تَعَالَى أَنْ يَعْصِمَهُ مِنْهُ** ﴾

ثُمَّ أَجَابَ بِأَنَّ ﴿ الأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ عَلَى عِصْمَتِهِمْ مِنَ الكُفْرِ، فَكَانَتْ هَذِهِ مَحْمُولَةً عَلَى هَضْمِ النَّفْسِ وَإِظْهَارِ الخُضُوعِ ﴾

قلنا: هذا الجواب مشكل فإنّ إظهارَ الخضوع بالكلام الذي ليس بمطابق مشكلٌ، فإنهم منزّهون عن الكذب أيضًا، بل هو من أقبح الأشياء في حقِّهم لكونهم مبلِّغين عن الله تعالى، بل الجواب أن نقول: إنّ الإسلام في اللغة الاستسلامُ، وسُمِّي المؤمنُ مُسْلِمًا لكونه استَسْلَمَ لطاعة الله تعالى على الوَجْه الّذي أمَرَ، والاستسلام للطاعة مَعْنًى يقبل الزيادةَ والنقصانَ، فإنّ الاستسلام لكل الطاعة أعظم من الاستسلام لبعضها، فيُحْمَل الإسلامُ المطلوبُ هنا على أعْلَى مراتبِه

(1) الأربعين (ص 336)

ليشمل الواجبات وتَرْكَ المحرَّمات كلّها وفِعلَ المندوبات وتَرْكَ المكروهات، وهذا ليس معلومَ الوقوع والحصول له عَلَيْهِ السَّلَامُ، فكان سؤالُه حسنًا.

وأما قوله: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: 35]، فليس مشكلا في حق الأنبياء لقبولهم ذلك في الجملة، وإن كان بعضهم معصومًا فطلبُه للجملة، والجملة ليست معصومة لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ [الصافات: 113]، وأما في حقه عَلَيْهِ السَّلَامُ فلأنّ الصنم يختلف تفسيرُه، فقد يكون حجرًا يُعْبَد، وقد يكون آدميًّا يُرْجَى ويُخْشَى كالملوكِ وغيرهم، وقد يكون عملًا صالحا يُعْتَمَدُ عليه في النَّفْعِ عند الله تعالى، وغير ذلك من أسباب الضر والنفع فيطلق عليها أصنامٌ تشبيها بالأصنام، فيُحْمَل الصَّنمُ في حقِّه على بعض هذه الأمور التي قد تَسْكُن النَّفْسُ إليها في بعض الأحايِينِ، وليس ذلك كفرا ولا معصية، والجمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد أسهل من حَمْلِ اللفظ على الكَذِب أو مِن أن يسأل الله تعالى فِعْلَ الواقع وتَحْصِيلَ الحاصِل، وهو محرم على غير الأنبياء فكيف على الأنبياء عليهم السَّلَامُ.

ولا يجوز لأحد مِن الخلْقِ أن يطلب من الله تعالى شيئًا عَلِمَ وُقُوعَهُ ولا عَدَمَ وُقوعِه لأنه سوءُ أدَبٍ عليه، وهو بمنزلة ما لو قال الداعي: اللهم اجعل السماءَ فوْقَنا والأرض تحتنا، فإنَّ هذا حرامٌ اتفاقًا.

القِصة السَّادسة: قصة يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، أجابَ القاضي عياض عن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: 24] بأنَّ مذهب كثير من الفقهاء والمحدثين أنّ هَمَّ النفس لا يُؤاخَذُ به وليسَ سيئةً لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن ربه: «**إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةً**»[1]، ويُرْوَى: «**يَقُولُ اللهُ تَعَالَى لِلْمَلَائِكَةِ: اكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً فَإِنَّهُ تَرَكَهَا مِنْ جَرَّائِي**»[2] أَيْ: مِنْ أَجْلِي، فلا معصية في همّه

(1) رواه البخاري في صحيحه (6491)

(2) رواه مسلم (205)

إذًا، وأمّا على مذهب المحققين من الفقهاء والمتكلمين فإن الهمَّ إذا وطّنَتْ عليه النفسُ سَيّئةٌ، وما لم توطّنْ عليه النفسُ مَعْفوٌّ عنه، وهذا هو الحق، فيُحْمَل هَمُّ يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه هَمٌّ لم تُوَطّنِ النفسُ عليه، أو يكون معنى الآية: لولا أن رأى برهان رَبّهِ هَمَّ بها.

وقال غيره: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ﴾ أي: بالاجتماع به، ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾أي: اهتم بما دخل عليها في حالها مِن الفساد مع تعلُّقِ حقّها وحقِ زوجها به، فكان لذلك شديد الألم، وهو اللائق بمروءته وسموّ نفسه الكريمة وأخلاقه الرضية.

القصة الثامنة قصة شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ، قوله[1]: ﴿ فَإِنَّهُ تَعَالَى حَكَى عَنِ الكُفَّارِ أَنَّهُمْ قَالُوا: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ ۝ قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا﴾[الأعراف: 88 ـ 89] وَهَذَا اعْتِرَافٌ مِنْهُ بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَّصَهُ مِنْ مِلَّتِهِمُ الَّتِي هِيَ الكُفْرُ، وَأَيْضًا امْتِنَاعُهُ مِنَ العَوْدِ إِلَيْهَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ فِيهَا ﴾

ثم أجاب عن هذه الشبهة بأنه يحتمل أن تكون تلك الملة حقا وكان شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ عليها ثم نُسِخَت بشَرْعِ شُعَيْبٍ، ثم طلب القوم عود شعيب إليها، والعود إلى المنسوخ يستعاذ منه، ويصدق أن الله سبحانه وتعالى نجاه منها لأنه عَصَمَهُ من العمل بالمنسوخ، ويصدق لفظ العَوْد، ولا يدل ذلك على أنه كان باطلا أوّلًا.

قلنا: وهاهنا وجهٌ آخر وهو أنّ العَوْدَ يُطْلَق على الرجوع إلى ما كان الإنسانُ فيه نَحْوُ: عاد زَيْدٌ إلى البلد بعد سفَرِهِ منه، ويطلق على الصيرورة إلى ما لم يكن الإنسان فيه كقولنا: عادَ زَيْدٌ فقيهًا بعد أن كان جاهلًا، ومنه ما ورد في حديث الجهنميين[2] أنهم عادوا حممًا ولم يكونوا قبل ذلك حمما، فيُحْمَل العَوْدُ في الآية على الصيرورة

(1) الأربعين (ص 340)

(2) وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «لَيُصِيبَنَّ أقوامًا سَفْعٌ من النار بذنوب أصابوها عقوبة، ثم يدخلهم الله الجنة بفضله ورحمته، فيقال لهم: الجهنميون». رواه البخاري في كتاب التوحيد (7012)

إلى مِلَّةِ الكفر وإن لم يكن فيها قبل ذلك، ويكون إنجاء الله له منها بعصمته من الكفر والمعاصي، ويبقى لفظ الملة على ظاهره من غير تأويل.

القصة التاسعة: قصة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. قوله[1]: ﴿ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ [القصص: 15] فَنَقُولُ: ذَلِكَ القِبْطِيُّ إِنْ كَانَ مُسْتَحِقًّا لِلْقَتْلِ فَلِمَ قَالَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: 15]؟ وَلِمَ قَالَ: ﴿إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [القصص: 16]؟ وَلِمَ قَالَ: ﴿فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الشعراء: 20]؟ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ القَتْلُ مُسْتَحَقًّا كَانَ مَعْصِيَةً ﴾

ثم أجاب بأن هذا قبل النبوَّة، وأنّ الاستغفار عن الخطأ حسَنٌ ومندوبٌ.

قُلْنَا: الجواب الثاني مشكل لأن الخطأ إن كان مَعْفُوًّا عنه، والاستغفارُ طلبَ المغفرة، وطلَبُ المغفرة حيث لا ذَنْبَ تحصيلٌ للحاصِلِ لأن المغفرة عدَمُ المؤاخذة وهي حاصلةٌ، وطلبُ تحصيل الحاصل حرامٌ[2]، بل ينبغي أن يقال: إنه كان مستحقًّا للقتل، ولكن الأولى به التوقُّفُ حتى يأتي فيه إذنٌ، فإنّ منْصِبَ النبوَّةِ يقتضي المبالَغة في الإذن بحيث تكون حركاته وسكناته بإذن الله تعالى، فحيثُ تصرَّفَ بغير إذْنٍ يكون تاركًا للأَوْلَى، فيكون ذلك ذنبا في حقه وإن لم يكن ذنبا في حقِّ غيره لأنَّ حسناتِ الأبرار سيئاتُ المقرَّبين، فذلك هو المحسِّنُ للاستغفار وما ذُكِر معه.

القصة الثالثةَ عشْرة: قصة يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: 87]، فَذَلِكَ الغَضَبُ إِمَّا عَلَى اللهِ فَيَكُونُ كُفْرًا، أَوْ عَلَى قَوْمٍ أَمَرَهُ اللهُ تَعَالَى بِدُعَائِهِمْ إِلَى الإِيمَانِ فَيَكُونُ مَعْصِيَةً[3] ﴾

وأجاب بأنّ المغاضبة كانت على قوم من الكفّار، و﴿لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: 87]،

---

(1) الأربعين (ص 340)

(2) في (ع): محال.

(3) راجع الأربعين (ص 351)

أي: لن نُضَيِّقَ عليه، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ [الطلاق: 7] أيْ: ضُيِّقَ.

قال القاضي عياض في الشفاء: ظن أن لن نضيِّق عليه في خروجه من قومه. وقيل: هو محمول على الاستفهام، أي: أيظُنُّ أن لن نقدر عليه إذ ذهب مغاضِباً؟! وقيل: مغاضِباً لبعض الملوك فيما أمرهُ به من التوجُّه إلى أمرٍ أمرَهُ الله تعالى به على لسان نبيٍّ آخر، فقال له يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ: أغيري أقوى عليه مني، فعزَم عليه فخرج لذلك مغاضِباً.

القصة السادسة عشرة: قصة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، قوله[1]: **﴿ تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة: 116]، فَإِنْ كَانَ قَالَ هَذَا القَوْلَ فَهُوَ كُفْرٌ، أَوْ لَا فَهَذَا الاسْتِفْهَامُ عَبَثٌ ﴾**

ثم أجاب عن هذا بأن القائل قوْمُه، ومعنى الكلام: إياك أعْني واسمعي يا جاره.

قلنا: قيل في تقرير هذا المعنى أن السؤال عن هذا تبكيتٌ وعذابٌ للنصارَى؛ فإنّ العبْدَ إذا فعلَ كبيرةً فقال السيد لوكيله: أأنتَ قلت للعبد يفعل هذا الفعل القبيحَ؟! كان هذا في غاية الإيلام للعبد لتوقُّعِه عدمَ المساعدة من الوكيلِ وانفراده بالجريمة.

قوله: تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116]، وكلمة «فِي» للظّرْفية، وهي على الله تعالى مستحيلةٌ.

وأجاب عنه بأنّ المراد بالظرفية حلولُ الصفة في الموصوف.

قلنا: ونُقِل أن المراد بالنفس في الموضعين واحد وهو نفسُ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأضافها إلى الله تعالى إضافة الخلْقِ والملْكِ، ويكون معنى الكلام: تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نَفْسِك بل أنتَ أعْلَمُ بأحوالي مِنّي، ويكون هذا الكلام في غاية

(1) راجع الأربعين (ص 352)

الأدب مع الله تعالى.

القِصَّةُ السابعة عشرة: قِصَّةُ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: 7]، وأجاب عنه بأنه معارَضٌ بقوله تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ [النجم: 2]، والجمع بينهما أن يُحمَل هذا على نفي الضلال في الدين، وذلك على الضلال في أمور الدنيا، أو في طريق مكة، أو في مخاطبة[1] الخلق.

قال القاضي في الشفاء: معناه ووجدك ضالا عن النبوة فهداك إليها، وهو معنى قوله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشورى: 52].

وقيل: وجَدَكَ بين أهل الضلال فعصمَك مِن ذلك، فأطلق اسم ما يلابسهم عليه، كما يسمى مجاور قريش طول عمره قرشيًّا ومجاور الروم طول عمره روميا وفارسيا.

وقيل: وجدك فهَدَى بِكَ ضَالًّا، ويؤيده قراءة الحسن بالرفع[2] فهدَى، أي اهتدى بك.

وقيل وجدك محبا لمحبته، والضلال المحبَّةُ، لقول أولاد يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ [يوسف: 95] أي: محبَّتِك القديمة.

وقيل: وَجَدَكَ متحيِّرًا في بيان ما أُنْزِلَ إليك فهدَاكَ لبيَانِه.

وقيل: ناسيًا، كقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 282].

قوله[3]: ❁ تَمَسَّكُوا بِمَا رُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا رَأَى إِعْرَاضَ قَوْمِهِ شَقَّ

(1) في الأربعين: مخالطة (ص 353)

(2) أي: ووجدَك ضَالٌّ.

(3) راجع الأربعين (ص 353)

ذَلِكَ عَلَيْهِ وَتَمَنَّى أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْهِ مَا يَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَى قَوْمِهِ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى سُورَةَ النَّجْمِ فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَلَغَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى ۝ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى ۝﴾ [النجم: 19 - 20] أَلْقَى الشَّيْطَانُ عَلَى لِسَانِهِ: «تِلْكَ الغَرَانِيقُ العُلَى مِنْهَا الشَّفَاعَةُ تُرْتَجَى»، فَلَمَّا سَمِعَتْ قُرَيْشٌ ذَلِكَ فَرِحُوا وَقَالُوا: قَدْ ذَكَرَ آلِهَتَنَا بِأَحْسَنِ الذِّكْرِ، فَلَمَّا أَمْسَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ: تَلَوْتَ عَلَى النَّاسِ مَا لَمْ آتِكَ بِهِ، فَحَزِنَ لِذَلِكَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخَافَ مِنَ اللهِ خَوْفًا شَدِيدًا، فَنَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحج: 52] ۞

ثم أجاب بأن الغرانيق هي الملائكة، وقد كان ذلك قرآنا منزَّلًا، فلمَّا توهَّم المشركون أنَّ الله تعالى يريد آلهتَهم نَسخَ تلاوته، أو يكون المراد الاستفهامَ على سبيل الإنكار، ويكون المعنى: أشفاعتهن تُرْتَجَى؟!(1)

قال القاضي عياض في الشفاء: هذا الحديث لم يروه ثقةٌ ولا خرَّجه أحدٌ من أهل الصحيح، وإنما موَّه به المفسرون والمؤرخون المولعون بكلِّ غريب المتلقفون من الصُّحُف كل صحيح وسقيم، ولقد صدق القاضي أبو بكر بن العلا حيث قال: لقد بُلِيَ الناس ببعض أهل الأهواء وما نقله المؤرِّخون وتعلّق به الملحدون.

ثم إنه روي بعبارات كثيرة الاختلاف جدًّا، وهو معصومٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ من تخليط الشيطان عليه ومن أن يقول ذلك مِنْ قِبَلِ نَفْسِه، لا سهوا ولا عمدا.

ثم إن هذه واقعة عظيمة يختَبِطُ بها المنافقون والضعفاء، فكان بحيث تتوفر الدواعي على نقلها غاية التوفر، ولوجدت بها قريش على المسلمين غاية الصَّوْلة، ولم يُرْوَ في ذلك كلِّه إلا هذه الرواية الضعيفة، فدلَّ ذلك على بطلانه، فكيف والله تعالى

(1) راجع الأربعين (ص 354)

يقول: ﴿وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 74]، فهذا يدل بالقطع على أنه لم يركن قليلا ولا كثيرا فكيف يزيدُ على الركون مدحَ آلهتهم أيضا؟!

والجواب السديد فيه على تسليم صحته مع أن الله تعالى قد عصمه منها إن الله تعالى أمَرَه بترتيل القرآن وكان يَفْعَلُ ذلك صَلَّى الله عليه وسلم ويتخلل الكلمات بالسَّكَاتِ، فيُمْكِنُ تَرَصُّدُ الشيطان له في تلك السَّكَاتِ ودَسَّ فيها ما اخْتَلَقَهُ من هذه الكلمات محاكيا نَغَمَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم بحيث يسمعه مَنْ دنا إليه من الكُفَّارِ فظَنُّوها مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وأشاعُوهَا، فلَمْ يقْدَحْ ذلك عند المسلمين لحِفْظِ السُّورَةِ قَبْلَ ذلك على ما أنزلها اللهُ تعالَى وتحقُّقِهم من حال النبي صلى الله عليه وسلم في ذَمِّ الأوثان وعَيْبِها ما عُرِفَ مِنْهُ، ويكون حزنُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم لهَذِهِ الإشاعة وإلقاءِ الشُّبْهَة، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحج: 52] أي: تلاوته، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: 78] أي: تلاوته. وقوله: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾ [الحج: 52] أي: يُذْهِبُ هذَا الشيء[1] ويزيلُه.

وقيل: إنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا وصل إلى قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى ۝ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى ۝﴾ [النجم: 19 - 20] خاف الكُفَّارُ أن يأتي بشَيْءٍ من ذمِّها فسبقوا إلى مَدْحِها بتلك الكلمتين ليَخْلطُوا في تلاوة النبيِّ صلى الله عليه وسلم وشغَبُوا عليه على عادتهم لقوله تعالى: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: 26]، وسبب هذا الفعل أن الشيطان حملهم عليه، وأشاعوا ذلك وادعوه ونسبوه إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ، فحزن لذلك النبي صلى الله عليه وسلم

قوله[2]: ❁ تمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي

---

(1) في (غ): السوء.

(2) راجع الأربعين (ص 355)

الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 67]

وأجاب بأنّ هذا العتاب وقع على تَرْكِ الأفضل لأنه كان الأفضلُ في ذلك الوقت الإثخانَ وتَرْكَ الفِدَاء قَطْعًا للأطماع، ولولا أن ذلك من باب الأولى والأفضل لما فوّض ذلك رسولُ الله صلى الله عليه وسلم إلى أصحابه.

قلنا: في الحديث الصحيح في مسلم أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يبكي هو وأبو بكر، فقال: ما يبكيكُما؟ فقال له عَلَيْهِ السَّلَام: «عُرِضَ علي عذاب قومك أدنى من هذه الشجرة»[1]، يريد في قصة الأسرى، والأَوْلَى لا يكون فيه عذابٌ. وأما تفويضه ذلك إلى أصحابه فالاجتهاد كما يقع في الأَوْلَى يقَعُ في الواجباتِ، بل لو استدل بهذا على أنه في أعلى مراتب الوجوب لم يبعد لأنه عَلَيْهِ السَّلَام لم يَكْتَفِ باجتهاد نَفْسِه حتى استعان باجتهادِ أصحابِه، وهو يدل على تأكُّدِه وتوفر العناية بِوَجْهِ الصواب فيه.

بل الصواب في القصة أن الله تعالى فوض إليه الاجتهاد في أمر الأسارى، فعرَض ذلك على أصحابه رضي الله عنهم، فأمَّا عمرُ رضي الله عنه فأفتى بالقَتْلِ وكان ذلك هو المصلحة في نفس الأمر، وكان هذا أحد المواطن التي قال عمر رضي الله عنه: «وافقني رَبِّي في ثلاثة»، واجتهد بقية الصحابة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يؤَدِّهم اجتهادُهم إلى وَجْهِ المصلحة، فأما عمر رضي الله عنه فخلص لموافقة المصلحة، وأما رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لم يؤاخَذ لأنه بذَلَ وُسْعَهُ في الاجتهادِ، وكلُّ مجتهدٍ إذا بذل وسعه في الاجتهاد أُثِيبَ ولا يعصي ولا يؤاخذ، لقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «إِذَا اجْتَهَدَ الحَاكِمُ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ، وَإِنْ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ»[2]، فلذلك قال عَلَيْهِ السَّلَام لعمر رضي الله عنه: «عُرِضَ عَلَيَّ عَذَابُ قَوْمِكَ» وَلَمْ يَقُلْ:

(1) أخرجه مسلم في الجهاد، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، (1763)

(2) رواه البخاري (7362) ومسلم (1716)

عذابًا، لخروجه عن موجب العقاب بسببين مختلفين.

وإلى هذا ذهب الفحول من العلماء في هذه القصة، وهو جامع بين ظاهر الآية وما وردت به السُّنة وما يجب له عَلَيْهِ السَّلَامُ من العصمة، مع أنّ القاضيَ عياضًا في الشفاء قال: معنى قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ [الأنفال: 67] معناه: لم يجعل ذلك لغيرك تفضيلًا لكَ، فليس في ذلك حَجْرٌ عليه ولا نَهْيٌ له، بل امتنانا عليه كما أحلَّ له الغنائم دون غيره. ومعنى قولِهِ: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال: 67] هو ذَمٌّ لمن أراد الدنيا لما هي دنيا، وهو خاصٌّ ببعض الناس الذي أراد ذلك، دون النبي صلى الله عليه وسلم وعلى أصحابه.

واختلف المفسرون في معنى قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: 68]، قيل: لولا سبق أني لا أعذّب أحدًا إلا بعد النهي لعذّبتُكُمْ، وهو ينفي أن يكون الإسار معصية. وقيل: لولا سبق في اللوح المحفوظ أنها حلالٌ لعوقبتم. فهذا كله ينفي الذنب والمعصية عن الجميع.

قوله[1]: ❁ **تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾** [التوبة: 43]، **وَالعَفْوُ يَدُلُّ عَلَى تَقَدُّمِ الذَّنْبِ** ❁

وأجاب بأنّ هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لأنه تعالى عفَا ثم عاتبَ، وهذا غيرُ ممكنٍ، فعلِمْنا أنَّ المرادَ منه التلَطُّف في الخطاب، كما يقال: رَحِمَكَ اللهُ، وغَفَرَ لَكَ، وإن لم يكن هناك ذنبٌ. وأيضًا هذا من باب التدبير في الحرُوبِ، وتارِكُ الأفْضَلِ فيه قد يوبَّخُ[2].

قال القاضي عياض في الشفاء: هذا أمْرٌ لم يتقدم من الله تعالى فيه نهيٌ حتى يُعَدَّ معصيةً، بل لم يَعُدَّهُ أهْلُ العِلْمِ معاتبةً وغلّطوا من ذهب إلى ذلك، بل كان عَلَيْهِ

(1) راجع الأربعين (ص 355)
(2) راجع الأربعين (ص 355)

السَّلَام مخيَّرًا أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل عليه فيه وَحْيٌ، فلمَّا خُيِّرَ وفعل ما خُيِّر فيه أعْلَمَهُ الله تعالى بما لم يطلع عليه مِنْ سِرِّهِمْ وأنه لو لم يأْذَنْ لهم لقعَدُوا، وأنه لا حرج عليه فيما فعل، وليس هاهنا عفا بمعنى غفر، بل بمعنى قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «عَفَا اللهُ عَنْ صَدَقَةِ الخَيْلِ وَالرَّقِيقِ»[1] ولم يجب عليهم قبل ذلك. وقيل: معناه عافاكَ اللهُ، ولا يحصره في معنى الغفران إلا من لا يدري لسان العرب.

قوله[2]: ❁ الشُّبْهَةُ الثَّامِنَةُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۝ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ۝﴾ [التوبة: 43] ❁

ثُمَّ أجابَ بأنه عِتابٌ على تَرْكِ الأفْضَلِ.

قال القاضي عياض في الشفاء: العتاب على تَرْكِ الأولى لأن تصَدِّيه عَلَيْهِ السَّلَام لذلك الكافر دون الأعْمَى طاعةٌ لِلهِ تعالى لأنه تبليغ واستسلامٌ له. وقيل: الذي عبسَ وتوَلَّى الكافِرُ.

قوله[3] الشبهة الحادية عشْرَةَ: ❁ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [فصلت: 55]، «إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللهَ فِي اليَوْمِ وَاللَّيْلَةِ سَبعِينَ مَرَّةً» ❁

ثم أجاب بأنه محمولٌ على تَرْكِ الأفضل.

قال القاضي عياض في الشفاء: أصْلُ الحديث قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي فَأَسْتَغْفِرُ اللهَ فِي كُلِّ يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ»[4]، وَأَصْلُ الغَيْن ما يَغْشَى القلوبَ ويُغَطِّيها مِن غَيْنِ السماء وهو إطباق الغيم عليها، وقيل: الغَيْمُ الرقيق الذي لا يَمْنَعُ ضوْءَ الشَّمْسِ، والعدد للاستغفار لا للغَيْنِ، والإشارة بالغين إلى غفلات القلب

(1) أخرجه الترمذي في كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الذهب والورق، (رقم 260)
(2) الأربعين (ص 357)
(3) الأربعين (ص 357)
(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه،

وفترات النفس وسَهْوِها عن ملازمة الذكر ومشاهدة الحقّ بما كان عَلَيْهِ السَّلَامُ دُفِعَ إليه من مقاساةِ البشَرِ وسياسةِ الأمة ومقاومة الضدّ والعدوّ، ولمَّا كان عَلَيْهِ السَّلَامُ أعلى الناس منصِبًا مع ربّه سبحانه وتعالى رأى خروجه مِن ذلك المقام إلى مقام آخر أدنى منه غَضًّا مِن حالِه وحطًّا من رفيع مقامه، واستغفر الله تعالى من ذلك، فهذا أَوْلَى وجوه الحديث. وقالت طائفة من الصوفية وأرباب القلوب: بل يهُمُّه أَمْرُ أُمَّتِه بفِكْرِه في أمرهم فيستغفر الله لهم.

قوله[1] الشبهة الرابعةَ عَشْرَةَ: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65] ﴾

وأجاب عنه بأن المراد منه أُمَّتُه، قال ابن عباس: معناه إيّاك أعني واسمعي يا جارة. وقيل المراد بالشِّرْك الالتفات إلى غير الله تعالى. وقيل: هو شرح الحال بتقدير الوقوع، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22].

قلنا: تقرير هذا الكلام الأخير أنه ليس من شرط الشرط أن يكون ممكنًا، فقد يكون مستحيلًا كقوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، وكقولنا: «إن كانت العشرة اثنين فالواحدُ نصفُ العشرة»، وإذا لم يُشترط في الشرط أن يكون ممكنًا بل جاز أن يكون مستحيلًا كما تقدم فلعلّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فلا يتعين المراد.

قوله[2] الشبهة السادسة عشرة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [يونس: 94]، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى شَكِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴾

وأجاب بأن الشرط قد لا يكون ممكنًا فلا يفيد ذلك إمكان الشكِّ فضْلًا عن

(1) الأربعين (ص 357)
(2) الأربعين (ص 357)

وقُوعه، بل ليس في القضية الشرطية إلا ترتيب أحد الجزءين[1] على الآخر، والفائدة في الرجوع إلى الكتب ليطلع على علاماته صلى الله عليه وسلم فيكون يقينُه أقوى، أو ليطلع على نبوة الأنبياء فيطلع على أنه ابتلي مثلهم.

قال القاضي عياض في الشفاء: روي عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: «مَا أَشُكُّ وَلَا أَسْأَلُ». وقيل: معنى الآية: قل يا محمد للشاكّ: إن كنت في شكٍّ، لقوله في السورة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي﴾ [يونس: 104]، وقيل: المراد غيره كقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65]، ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [يونس: 95]، وهو عَلَيْهِ السَّلَامُ كان المكذَّب، وكقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: 59]، والمأمور غيره وهو الخبيرُ المسئول. وقيل: الشك الذي أمر بالسؤال عنه ما قصَّهُ من أخبار الأُمَم، لا فيما دعا إليه من التوحيد والشريعة.

* * *

(1) في (غ): الخبرين.

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةَ وَالثَّلاثُونَ

فِي أَنَّ المَلائِكَةَ أَفْضَلُ أَمِ الأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

ولابُدَّ من تقديم أبحاثٍ قبل الخوض في هذه المسألة:

* البَحْثُ الأَوَّلُ: في أسْبابِ التَّفْضِيلِ بَيْنَ المعلُوماتِ.

ولنذكر منها عشرين سببا:

- **أحدها:** التفضيل بالذات، كتفضيل الواجب على الممكن، والعِلْمِ على الجهل.
- **وثانيها:** بالصفة الحقيقيَّة، كتفضيل العالِم على الجاهِل.
- **وثالثها:** التفضيل بطاعة الله تعالى، كتفضيل المؤمن على الكافر.
- **ورابعها:** بكثرة الثواب الواقع في المفضَّل، كتفضيل ليلة القدر على غيرها من الليالي.
- **وخامسها:** لشرف الموصوف، ككلام النفس القديم على غيره من كلام النفوس المحدَثة.
- **وسادسها:** لشرف الصدور، كشرف ألفاظ القرآن لكون الربِّ تعالى هو المرتب لرَصْفِه ونظامِه.
- **وسابعها:** لشرف المذكور، كتفضيل الأذكار الدالَّةِ على ذات الله تعالى وصفاته العُلَى وأسمائه الحسنى على غيرها من الكلام.
- **وثامنها:** لشرف الدلالة، كشرف الحروف الدالَّةِ على الأصوات الدالة على كلام الله تعالى.
- **وتاسعها:** بالتعلُّقِ، كتفضيل العلم على الحياة وإن كانتا صفتَيْ كمالٍ.
- **وعاشرها:** لشرف المتعلَّقِ، كتفضيل العلم المتعلِّقِ بذات الله تعالى وصفاته على غيره من العلوم، وكتفضيل الفِقْهِ على الطب لتعلُّقِه برسائل الله تعالى وأحكامه.

- وحادي عشرها: بكثرة التعلُّقِ، كتفضيل العلم على القدرة والإرادة لتعلُّقِ العلم بالواجبات والجائزات والمستحيلات واختصاصهما بالجائزات، وكتفضيل الإرادَةِ على القدرة لتناولها الإعدام والإيجاد واختصاص القدرة بالإيجاد، وكتفضيل البصر على السمع لتعلُّقِه بسائر الموجودات واختصاص السمع بالأصوات والكلام النفسي.

- وثاني عشرها: بالمجاورة، كتفضيل جلد المصحف على سائر الجلود فلا يُمَسُّ إلا بوضوء.

- وثالث عشرها: بالحلول، كتفضيل قبره عَلَيْهِ السَّلَامُ على سائر البقاع.

- ورابع عشرها: بالإضافة، كقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ﴾ [المجادلة: 22].

- وخامس عشرها: بالأنساب كتفضيل ذريته عَلَيْهِ السَّلَامُ على سائر الذراري، ونسائه عَلَيْهِ السَّلَامُ على سائر النساء، وأصحابه على سائر الأمة.

- وسادس عشرها: بالثمرة كتفضيل العالِم على العابِد لإثمار العالِم صلاحَ الخلْقِ بالتعليم والإرشاد، والعبادَةُ قاصِرَةٌ على محلِّها.

- وسابع عشرها: بأكثرية الثمرة كتفضيل الفقه على الهندسة.

- وثامن عشرها: بالتأثير كتفضيل الحياء على القِحَّةِ لحثّه على ترْكِ القبائح، وكتفضيل الشجاعة على الجبن لحثها على درء العار ونصرة الجار وإظهار علامة الحق وتحصيل المصالح ودرء المفاسد.

- وتاسع عشرها: جودة البنية والتركيب، كتفضيل الملائكة والجن على بني آدمَ في أبنيتهم.

- العشرون: باختيار الرب تعالى تفضيل أحد المتساويين من كل وجه على الآخر، كتفضيل شاة الزكاة على شاة التطوُّعِ، وحِجّ الفَرْضِ على تطوُّعِه، والقراءة والأذكار في الصلاة على مِثْلِها خارجَ الصلاة.

ولنقتصر على هذا القدر من الأسباب خشية الإكثار.

* **البَحْثُ الثَّانِي: فِي أَنَّ هَذِهِ الأَسْبابَ قَدْ تَتعارَضُ.**

فيكون الأفضل من حاز أكْثَرَها وأفضلها، والتفضيل إنما يقع بين المجموعاتِ، وقد يختص المفضول ببعض الصفات الشريفة مما لا يحصل مثلُها للأفضل ولا يقدح ذلك في التفضيل، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أقضاكم عَلِيٌّ، وَأَقْرَؤُكُمْ أُبَيٌّ، وَأَفْرَضُكُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَعْلَمُكُمْ بِالحَلَالِ وَالحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ» مع فضل أبي بكر الصديق على الجميع، وكاختصاص سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ بالملك العظيم ونوح عَلَيْهِ السَّلَامُ بإنذار الزمان الطويل وآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بكونه أبا البشر، مع تفضيله عَلَيْهِ السَّلَامُ على الجميع.

فلولا هذه القاعدة وهي جوازُ اختصاص المفضول بما ليس للفاضل لزم التناقض بأن يكون الأفضل ليس أفضلَ لفوات ذلك الوَصْفِ الشَّرِفِيّ من جهته، ويكون المفضول ليس مفضولًا بل أفْضَل لاختصاصِه بصفاتٍ من الكمال لم توجد لغيره، لكن التفضيل لما كان بالمجموعات لم يلزم التناقض حتى يكون مجموع ما حصل للأفضل من صفات الكمال أفضلَ مِمَّا حصل للمفضول، وإن كان البعض لا شِرْكَةَ فيه، بل حصل في حقِّ الأفضل ما يَرْقَى ويزيد على ما اختصَّ به المفضول، فعلى هذا تذهب إشكالات هذا الباب، ويظهر الجواب عن كثير من الأسئلة لصَرْفِها إلى اختصاص المفضولِ بالشيء الأفضل، ولا يقدح ذلك في أفضليته.

* **البَحْثُ الثَّالِثُ: فِي تَحرِيرِ مَحَلِّ النِّزَاعِ.**

اعلم أنه لا يمكن النزاع في أن الملائكة أفضل أبنية وأصح تركيبًا من البشر بما لا يتقارب، لوجوه:

- **أَحَدُهَا:** أنهم مخلوقون من النور، والبشر مخلوق من الطين، والطين في غاية البعد عن النور، وتباعد الأصلين يوجِبُ تباعدَ الفَرْعَين.

- **وَثَانِيهَا:** أن أجسامهم غنية عن الغذاء الموجب للرطوبات والأمشاج والعفن والأسقام وتضاعف الحاجات وقرب الممات، ولذلك قال شاعر الجِنِّ:

لَقَدْ فَضُلْتُمْ بِالأَكْلِ فِينَا وَلَكِنْ ذَاكَ يُعْقِبُكُمْ سِقَامَا

ـ وَثَالِثُهَا: صلاحية تلك الأجساد في مجاري العادات للبقاء على الآبادِ، بخلاف البشر، كما قال الشاعر فيهم:

مَنْ لَمْ يَمُتْ غِبْطَةً يَمُتْ هَرَمًا تَعَدَّدَتِ الأَسْبَابُ وَالدَّاءُ وَاحِدُ

ـ وَرَابِعُهَا: قدرتها على الأعمال العنيفة والحركات البعيدة، حتى إنّ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامِ يقتطع مدائن قوم لوط عَلَيْهِ السَّلَامِ بما تحتها من الأرض ويرفعها على جناحه إلى ما بين السماء والأرض من غير شعور لأهلها ثم يقلبها بغير كلفة عليه في ذلك، ويتحرك في اللحظة اليسيرة والزمان القريب من أعلى العرش إلى أسفل الفَرْشِ وهو مسيرة نحو من سبعة آلاف سنة، وهذه أمور في غاية البعد عن البشر، والعرش الذي هو أعظم المخلوقات ومن جميع الأرضين والسموات يحمِلُه إسرافيلُ على كاهله ويستمر ذلك مع الأزمان كما جاء في الحديث[1]، والبشر بجملتهم لو اجتمعوا على حمل الأرض التي كالخردلة الحقيرة بالنسبة إلى أصغر السموات لعجزوا بأجمعهم عن ذلك، فكيف بالواحد منهم؟!

وقد قال بعض الفضلاء: إنَّ الله تعالى أجرى عادته وأظهر سُنَّته أن الجسم متى كان ألطف كان أتم في الأفعال، ومتى كان أكثف كان أنقص في الأفعال، ومثاله اللوزة أبعد ما فيها عن النفع قشرها الأعلى لا يكاد يظهر له أثر في الأجسام، فإذَا قشرت منه وجدت قلبا ألطف منه بكثير، ولا جرم ظهرت عنه أفاعيل كثيرة من التغذية وإصلاح الأمزجة وتحسين الأغذية وتوفر اللذة، فإذا عصر واستخرج دهنه الذي هو ألطف منه بكثير كان ذلك الدهن أشَدَّ نفعا من ذلك الجسم الذي خرج منه بكثير، حتى أنه يسري في الأجسام من ظاهر ويفعل من تحليلات الأورام وإذهاب الأمراض وإصلاح الأدمغة والحواس والعقول ما لا يقرب منه جِسْمُه

(1) أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في العظمة (رقم 208)

الذي خرج منه، وكذلك اليسير منه كافٍ في تحصيل المقاصد بقوته على الفعل، وكذلك هذا العالَمُ أكثف ما فيه الجمادُ لا جرم كان ضعيف الآثار عديم المقدرة، ولما كان النبات ألطف منه كان فيه قوة التغذية وظهرت عنه من التأثيرات النفيسة في أجساد الحيوان وغيرها ما لم يحصل للجماد، ولما كان الحيوان ألطف من النبات اتصف بصفات عليَّة وأفاعيل نفيسة كالقدرة على التخيلات بنَفْسِه، وخرج عن أن يكون آلةً لغيره، بخلاف القسمين الأولين، ويتحرك بإرادته، وظهر فيه الأسرار العجيبة والبدائع الغريبة ما ليس لغيره كالغضب والفرح والشهوة واللذة والألم والنفرة والإدراك للألوان والطعوم والروائح والأصوات والخشونات والليونات والحرارات والبرودات وأنواع الوُجدانيات والوهميات، وهذه أمور عظيمة الخطر عليَّةُ الشَّرَفِ، ولو لم يكن فيها إلا الإدراكُ لكفى به شرفًا.

ولما كان الإنسان ألطف من جملة الحيوان مزاجا وأشفَّ نَفْسًا وُهِبَ العَقْلَ الذي به يُعَظَّمُ الرَّبُّ سبحانه وتعالى، ويكون محل العلوم بالجزئيات والكليات، ويَعْلَمُ الإنسانُ السمواتِ وما فوقها وما سيكون بعد آلاف من السنين، ويحيط علمًا بمقادير الأرضين والسموات ومقادير الكواكب من الأفلاك، وكفى به عِلْمًا معرفتُه بِرَبِّهِ سبحانه وتعالى وصفاتِه العُلَى وأحكامِه المُثْلَى ودقائقِ صَنْعَتِه في الآخرة والأولَى.

ولمَّا كان الجانُّ ألطفَ منه بِنْيَةً لأنه مخلوق من النار، والنارُ ألطف من الطين، قدَرَ على ما يعجز الخَلْقُ عن بعضه من طول البقاء مع طول الأزمان، فيعيش الواحد منهم آلافا من السنين لا يهرم ولا يموت، وكفى بإبليس وبقائه برهانًا على ذلك، وقد جاء في حديث ابن مسعود أنّ بعض الجن اجتمع برسول الله صلى الله عليه وسلم فأبلغه سلامَ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وأخبره أنه وَلَدُ وَلَدِ إبليسَ وأنه أسْلَمَ وأنه اجتمع بموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وعلمه التوراةَ، واجتمع بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وعلّمه الإنجيلَ، وأمره أن يبلِّغَ سلامَهُ له صلوات الله عليهم أجمعين، فعلَّمَهُ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم شيئًا من القرآن وانْصرَفَ عنْهُ.

ويقول الواحد منهم لسليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ في عرش بلقيس: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ

أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾ [النمل: 39]، ويصعدون إلى مقعد الفلك لاستراق السمع في اللحظة الواحدة، وكذلك يقطعون وجه الأرض في الزمان اليسير، وهذه أمور يعجز عنها بنو آدم.

ولَمَّا كانت الملائكة ألطفَ منهم جسْمًا لأنهم خُلِقُوا من نورٍ، والنورُ ألطف من النار بكثيرٍ، لا جَرَمَ كانوا أتمَّ أفعالا كما تقدم في أمْرِ إسرافيل وغيره صلوات الله عليهم أجمعين، ولذلك سأل سليمانُ عليه السلام اللهَ تعالى أن يضبط عن الإنس أمْرَ الجنِّ في فسادهم، وأن يُوَكِّلَ بهم من يمنعهم من الفساد ويزجرهم عنه، فأجاب الله تعالى دعوته ووَكَّلَ بهم الملائكة، فجعل الله تعالى على كل فريق من الجانِّ مَلَكًا يأتمرون بأمْرِه ويخافون عقوبَتَهُ وهم معه في غاية القَهْرِ والغلَبَةِ، ويقال: إنَّ هذا هو سبب قِلَّةَ أذِيَّتِهم للإنس، ومَن يحاولُ دفعهم عن الضرر بذكر الأسماء التي وُكِّلَ ذلك المَلَكُ بتعظيمها من أسماء الله تعالى ويُقْسِم عليه بها أن يدفع عنه ضرر ذلك الشيطان المارد، فيَفْعَلُ المَلَكُ ذلك تعظيمًا للأسماء.

فإذا نظرت في هذا التدريج في أنواع هذا العالَم علمت أنه لا نزاع في أن الملائكة أفضل أجسامًا وأبنيةً بما لا يتقاربُ، وإنما النزاع في أمرٍ آخرَ، وقد قال العلماء: إنَّ تفضيل الملائكة والأنبياء عليهم السلام إنما هو بالطاعات والأحوال السَّنِيَّات وشرَفِ الرسالات وعِظَمِ المثوبات والدَّرجات العليّاتِ، فمن كان فيها أتَمَّ فهو أفْضَلُ، فحينئذ إذا قلنا: الأنبياء عليهم السلام أفضلُ أو الملائكة أفضل يجب علينا أن نبيِّنَ أنَّ مجموع ما حصل لأحدِ الفريقين كما تقدم أتَمُّ من المجموع الذي حصَلَ للفريق الآخَرِ، فإنْ لَمْ تَفِ الأدلة بعد[1] التحرير فليست أدلة في محل النزاع فلا فائدة فيها، فاضبط هذه القواعد حتى تنتفع بها في التفضيل.

قوله في الحجة الأولى: ❁ **إنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ مَسْجُودًا لِلْمَلَائِكَةِ، وَالمَسْجُودُ أَفْضَلُ مِنَ السَّاجِدِ، بَيَانُ الأَوَّلِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا**

(1) في (غ): بهذا.

لِآدَمَ﴾ [البقرة: 34]، **بَيَانُ الثَّانِي أَنَّ السُّجُودَ أَعْظَمُ أَنْوَاعِ الخُضُوعِ وَالخِدْمَةِ، وَأَمْرُ الكَامِلِ بِخِدْمَةِ النَّاقِصِ لَا يَلِيقُ بِالحِكْمَةِ**[1] ❁

قلنا: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 28] يقتضي أن السجود مأمورٌ به عَقِيبَ نَفْخِ الروح، وفي تلك الحالة لا يكون آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ متمكنًا من تحصيل القربات الموجبة للمثوبات والدرجات العليات، والظاهر أنّ العلوم إنما حصلت له أيضا بعد ذلك لأن عادة الله تعالى في خَلْقِه ترتيبُ مواهِبِه لخلْقِه مع طولِ أعمارهم بتدريج، ولذلك يكون وسطُ العمر أكملَ من أوَّلِ العُمر وآخِرُه أكمل مِن وَسَطِه، وأوَّلُ الوَحْي يكون بالمنام ثم بعد ذلك في اليقظة، وأول العمر ومبدأ النشأة إنما يكون لاستعداد الخير ومبادئه فلا يكون في هذه الحالة مساويًا للملائكة فَضْلًا عن الفَضْلِ عليهم، ويكون سبَبُ السجود له في تلك الحالة وحِكْمَتُه إظهارَ ما قدَّرَهُ اللهُ تعالى من مخالَفة إبليسَ وشقاوته بسبب الامتناع وتمييزَ عاقبته على بدايته، بل نكاد نجزم أن المراد هذا ليس إلا، فلا يحصل المقصود من الاستدلال على التفضيل.

قوله[2] في الحجة الثانية: ❁ **إِنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ أَعْلَمَ مِنَ المَلَائِكَةِ، وَالأَعْلَمُ أَفْضَلُ، بَيَانُ الأَوَّلِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾** [البقرة: 31] **إلى قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾** [البقرة: 32]، **بَيَانُ الثَّانِي قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾** [الزمر: 9] ❁

قلنا: تعليم الأسماء لا يفيد أنه صلوات الله عليه أَعْلَمُ من الملائكة، فلعَلَّهُمْ يكونونَ يعلمون علومًا أُخَر غيْرَ الأسماء أعظمَ من الأسماء، بل هذا الكلام يجري مجرى قول القائل: زيدٌ أعلم من عمرو لأنه يحفظ السُّنَّة، فإن هذا لا يستقيم لأن عَمْرًا قد يكون غيْرَ عالِمٍ بالسُّنَّةِ إلا أنه عالم بكتُبٍ أُخَرَ أو علومٍ أخر أضعاف السُّنَّة،

---

(1) الأربعين (ص362)

(2) الأربعين (363)

فلا تكون الحجة وافيةً بالدعوى، فلا يحصل المطلوب.

قوله في الحجة الثالثة: ﴿ عِبَادَاتُ الْبَشَرِ أَشَقُّ لِوُقُوعِهَا مَعَ الشَّهَوَاتِ وَالشُّبُهَاتِ الَّتِي سَلِمَ مِنْهَا الْمَلَائِكَةُ، فَتَكُونُ أَفْضَلَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَفْضَلُ العِبَادَاتِ أَحْمَزُهَا»[1] ﴾

قلنا: جاز أن تكون عباداتُ البشر أشقَّ إلا أنها أقلُّ، فلا يحصل المطلوبُ، فإنَّ غير الشاقِّ قد يَفْضُلُ الشاقَّ بكثرته، فهذه الحجةُ متوقفة على بيان مساواة عبادات الملائكة للبشر وامتياز عبادات البشر بالمشاقِّ حتى تكون أفضل، وأنتم ما بينتم ذلك، بل الواقع خلافه بسبب طول أعمار الملائكة وقِصر أعمار البشر، وكونِ الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون، والبشر فتراتُهم أكثر من عباداتهم في الغالب، لا سيما وضرورات الغذاء والمنام وضبط أمر المعايش وسياسة الخلْق وحمل أعباء الأمّة وإراحة البدن والجِبِلَّة المجبولة على حصول السآمة أمورٌ تختص بالبشر، مع قصر أعمارهم، فأين نسبة العمل للعمل؟!

وإذا كان الواقع هذه الأمور الموجبة للقلة لا يمكن الجزم بتفضيل مجموع أعمال البشر على مجموع أعمال الملائكة، بل يقتضي ذلك أنَّ البشر حصلت لهم أعمالٌ هي أفضل من أعمال أُخَر في الجملة، وهذا لا يقتضي تفضيل البشر على الملائكة، لأنّا قد بينّا أول المسألة أن المفضول يجوز أن يختص بما ليس للفاضل، ولا يقدح ذلك في الأفضلية.

قوله[2] في الحجة الرابعة: ﴿ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 31]، وَالعَالَمُ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ مَوْجُودٍ سِوَى اللهِ تَعَالَى ﴾

---

(1) لا أصل له.
(2) الأربعين (ص364)

قلنا: كونُ العالَمِ عبارةً عن كلِّ موجود سوى الله تعالى من اصْطِلاح المتكلّمين، والقرآن لا يمكن حمله على الاصلاحات المتأخّرة عن نزوله، بل العالَمُ في اللغة عبارةٌ عن طائفة من المخلوقات، فالطير عالَمٌ والخيلُ عالَمٌ والجبَلُ عالَمٌ والسَّهْلُ عالَم، ولذلك حَسُنَ جَمْعُه، وإلا لو صح ما ذكرتموه امتنعت تثنيته فضلا عن جمعه.

فإن قُلتَ: المقصود حاصل لأن لام التعريف تفيد العموم فيَحْصُل التفضيلُ على كلِّ العالَم. قلت: مُسَلَّمٌ، ولكن المناقشة في الاعتماد على اصطلاح المتكلمين.

قوله[1] في الحجة الأولى على تفضيل الملائكة: ﴿ **قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾** [آل عمران: 31] **، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَفْضَلُ مِنَ الْمَسِيحِ لِأَنَّهُ لَا يَسْتَقِيمُ أَنْ يُقَالَ: فُلَانٌ لَا يَسْتَنْكِفُ السُّلْطَانُ مِنْ خِدْمَتِهِ وَلَا الْوَزِيرُ**[2] ﴾

ثمَّ أوْرَد عليه أنّ محمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أفضَلُ من المسيح، فلا يلزم مِن كون الملائكة أفضلَ من المسيح كونُهم أفضلَ من محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قلنا: تقريرُه أنّ محلَّ النزاع إنما هو أن يقابَل كلُّ نبيٍّ بمن يناسِبُه من الملائكة، فيقابَل محمَّدٌ صلى الله عليه وسلم بجبريل صلوات الله عليه لأنه أعظم الملائكة،

---

(1) الأربعين (ص364)

(2) التفتازاني: أي: لا يرتفعُ عيسى في العبودية ولا من هو أرفعُ منه درجةً، كقولك: لن يستنكفَ من هذا الأمر الوزيرُ ولا السلطانُ، ولو عكسْتَ أحلْتَ بشهادةِ علماء البيانِ والبُصراء بأساليب الكلام. وعليه قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى﴾ [البقرة: 120] أي: مع أنهم أقرب مودّةً لأهل الإسلامِ، ولهذا خصّ الملائكة بالمقرّبين منهم لكونهم أفضل. والجوابُ أنّ الكلام سيقَ لردِّ مقالةِ النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوّةِ البُنُوَّةَ بل الألوهية والترفّع عن العبودية لكونه روح الله وُلِدَ بلا أبٍ ولكونه يبرئ الأكمَهَ والأبرصَ، والمعنى: لا يرتفعُ عيسى عن العُبوديةِ ولا من هو فَوْقَهُ في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أبَ لهم ولا أمَّ ويقدرون على ما لا يقدرُ عليه عيسى، ولا دلالة على الأفضلية بمعنى بمعنى كثرةِ الثوابِ وسائر الكمالات، ألا يُرى أن فيما ذكرتُ من المثال لم يُقصد الزيادةَ والرفعةَ في الفضل والشرف والكمال، بل فيما هو مَظِنَّةُ الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقُرْبِ المودَّةِ في النصارى. (شرح المقاصد، ج2/ص202)

وكذلك على هذا الترتيب، لا أنَّا نازعُ في أن جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ أفضلُ من عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أو غيره من الأنبياء.

ويَرِدُ عليه أنَّ ظاهرَ النصِّ يقتضي تفضيلَ كُلِّ واحِدٍ واحِدٍ من الملائكة على عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو مِن جملة صُوَرِ النزاع، وإذا انْتَفَى الحكمُ من بعض صُوَرِ النزاع انتفى الحكمُ من جملتها، إذ لا قائل بالفَرْق.

قوله[1] في السؤال الثاني على هذا الدليل: ﴿ **إِنَّ الْمَلَائِكَةَ صِيغَةُ جَمْعٍ تَتَنَاوَلُ الْجَمِيعَ، فَهَذَا يَقْتَضِي كَوْنَ مَجْمُوعِ الْمَلَائِكَةِ أَفْضَلَ مِنَ الْمَسِيحِ، وَهَذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي تَفْضِيلِ الْمُفْرَدَاتِ عَلَى الْمُفْرَدَاتِ، أَمَّا الْمَجْمُوعُ فَمُتَّفَقٌ عَلَى أَنَّهُ أَفْضَلُ** ﴾

ويَرِدُ عليه أنَّ «الملائكة» صيغةُ عمومٍ، وقد تقرر في أصول الفقه أنَّ صِيَغَ العموم كُلِّياتٌ لا كلٌّ، بمعنى أنها موضوعة لإثبات الحُكْم على كل واحدٍ واحد، لا للمجموع من حيث هو مجموعٌ وإلا لتعذر الاستدلال بصِيَغ العموم إذا وَرَدَتْ في سياق النَّهْيِ والنَّفْيِ، لأنه لا يلزم مِن النهي عن المجموع النهيُ عن أجزائه، ولا من الإخبار عن النفي الإخبارُ عن أجزائه، لصدق الاجتناب بتَرْكِ جُزْءٍ وصدق الإخبار عن نفي المجموع بانتفاء جزءٍ، وإذا كان كذلك بطل هذا السؤال وهو أن اللفظ يقتضي تفضيل جميع الملائكة على عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بل هاهنا سؤال آخر وهو أن لام التعريف تقتضي العموم فيما دخلت عليه من النَّكِراتِ، فأيُّ مفرَد دخلت عليه عمَّتْ أفرادَ ذلك النوعِ، فكذلك إذا دخلت على تثنيةٍ أو جمعٍ ينبغي أن تعمَّ أفرادَ التثنيات وأفراد الجموع، فيكون معنى الآية إثبات الحكم لكلِّ فَرْدٍ من أفرادِ الجمع، وأقلُّ الجَمع اثنان أو ثلاثة، فيلزم أن يكون اثنان من الملائكة أفضلَ من عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وليس محلَّ النزاع، إذ محلُّ النزاع في المفردَاتِ.

---

(1) الأربعين (ص364)

ويندفع هذا السؤال بأنَّا نسلِّمُ أنَّ لام التعريف تقْتَضِي تعميمَ ما دخلت عليهِ من الأجناس دون التثنيات والجموع، بل إذا دخلت على تثنيةٍ أو جمعٍ عمَّتْ في الأفراد دونها وإلا لتعذَّرَ الاستدلالُ بها على ثبوت الحكم للأفراد كما تقَدَّمَ تقريرُه، لكن صيغ العموم تقتضي لغةً إثباتَ الحكمِ للأفراد عند القائلين بها إجماعًا.

قوله[1]: ﴿ الوَاوُ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [آل عمران: 31]، وَاوُ عَطْفٍ، وَوَاوُ العَطْفِ لَا تُفِيدُ التَّرْتِيبَ ﴾

قلنا: الترتيبُ له سببان:

- أَحَدُهُمَا: آلةٌ لفظية، نَحْوُ: «جاء زيد ثم عمرو».

- وثانيهما: ترتيبٌ زمانيٌّ، وتقريرُه أن عادةَ العرب تقديمُ الأهمِّ فالأهمِّ، ولذلك ذَمَّ عمرُ رضي الله عنه القائلَ: «كَفَى الشَّيْب والإسلام للمَرْء ناهيًا»، فقال له: «لو قدَّمْتَ الإسلامَ على الشَّيْب لأَجَزْتُك»، وقالت الصحابة رضي الله عنهم في السعي: نبْدَأُ بما بدَأَ اللهُ به لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 158]، فاستدلوا بتقديمه أوَّلًا في النطق على غيره على أفضليته، فلا يلزم من أنَّ الواو لا تقتضي الترتيب أن لا يحصل الترتيب بدليل آخَر.

وبهذا التقرير يظهر بطلان قوله: «إِنَّا إِنَّمَا عَلِمْنَا عَظَمَةَ السُّلْطَانِ عَلَى الوَزِيرِ بِغَيْرِ اللَّفْظِ بِالقَرَائِنِ الحَالِيَّةِ، لَا بِالتَّرْتِيبِ»[2].

قوله[1]: ﴿ عِبَادَاتُ المَلَائِكَةِ أَشَقُّ لِأَنَّهُمْ آمِنُونَ مِنَ العَوَارِضِ وَالآفَاتِ البَشَرِيَّةِ، وَمَسَاكِنُهُمُ الجَنَّاتُ، وَكَثْرَةُ النِّعَمِ تُوجِبُ البَطَرَ، فَوُقُوعُ العِبَادَةِ مَعَ المَوَانِعِ مِنْهَا يَكُونُ أَشَقَّ ﴾

(1) الأربعين (ص365)

(2) راجع الأربعين (ص365)

قلنا: إنما تكون كثرةُ النِّعَم توجِبُ البَطَرَ في حقِّ مَن طُبِعَ على الشهوات وحُبِّ المنافَسة في الرئاساتِ، أمّا الملائكة فلم تُجْبَل أبْنيتُهم على شيءٍ مِن ذلك، فلا تكون النِّعَمُ صوارِفَ لهم عن الطاعات.

قَوْلُهُ[2]: ﴿ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ»، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ قَدْ حَصَلَ لِلْمَلَائِكَةِ مِنَ الثَّوَابِ مَا حَصَلَ لِلْأَنْبِيَاءِ مَعَ زِيَادَةِ الثَّوَابِ الَّتِي يَسْتَحِقُّونَهَا بِأَفْعَالِهِمْ الَّتِي أَتَوْا بِهَا قَبْلَ خَلْقِ البَشَرِ ﴾

قلنا: المبلِّغُ للخيرات والشرائع عن الله تعالى هو جبريلُ ونَفَرٌ يسيرٌ مِن الملائكة، ومَن عَداهم فلم يُرْسَلوا في شيءٍ من ذلك، فيكون الدليلُ خاصًّا ببعض صُوَرِ النزاع، والدعوى العامَّةُ لا تثبتُ بالدليل الخاصِّ.

قوله[3] في الحجة السادسة: ﴿ المَلَائِكَةُ رُسُلُ اللهِ تَعَالَى إِلَى الأَنْبِيَاءِ، وَالرَّسُولُ أَفْضَلُ مِنَ المُرْسَلِ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ رَسُولَ البَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ أُمَّتِهِ، فَكَذَا هَاهُنَا ﴾

قلنا: نحن لم نفضِّل رسول البشر على أمَّته لمجرَّدِ كونه رسولًا إليهم، بل لدلالة الدليل من الخارج على أنه أُوتِيَ مع الرِّسالَةِ مِنْ صِفَاتِ الكمالِ والمقامات العَلِيَّة ما لم يحصل لواحدٍ من أفراد أُمَّته، فلذلك فضَّلْناهم، أمّا لو اقتصر أمْرُه على مُجَرَّدِ كَوْنه رَسُولًا لَمْ نَقْضِ بفَضْلِه على أفْرادِ أُمَّته مع علمنا باشتمال أفرادِ أُمَّته على الأعمال الصالحة والطاعات الجميلة؛ فإن المفضول يجوز بَعْثُهُ إلى الفاضِل كما يَبْعَثُ المَلِكُ بعضَ الجُنْدِ إلى الوزير والأمير بل لِلْمُلوكِ العظَام، وبهذا التقرير يظهر الجوابُ عن قوله: «المَلَائِكَةُ رُسُلٌ لِلرُّسُلِ، وَالأَنْبِيَاءُ رُسُلٌ لِغَيْرِ الرُّسُلِ، وَالرُّسُلُ لِلرُّسُلِ

(1) الأربعين (ص367)

(2) الأربعين (ص368)

(3) راجع الأربعين (ص368)

أَفْضَلُ»[1].

قوله[2] في الحجة الثامنة: ﴿ الأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مَا اسْتَغْفَرُوا لِأَحَدٍ إِلَّا بَدَؤُوا بِالاسْتِغْفَارِ لِأَنْفُسِهِمْ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ لِغَيْرِهِمْ مِنَ المُؤْمِنِينَ، قَالَ نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا﴾ [نوح: 28]، وَقَالَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي﴾ [الأعراف: 151]، وقال الله تعالى لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: 19]، وَأَمَّا المَلَائِكَةُ فَلَمْ يَسْتَغْفِرُوا لِأَنْفُسِهِمْ، بَلْ لِلْبَشَرِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾ [غافر: 7]، ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [غافر: 7]، وَلَوْ كَانُوا مُحْتَاجِينَ لِلاسْتِغْفَارِ لَبَدَؤُوا بِذَلِكَ لِأَنْفُسِهِمْ لِأَنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ عَنِ النَّفْسِ مُقَدَّمٌ عَلَى دَفْعِ الضَّرَرِ عَنِ الغَيْرِ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ابْدَأْ بِنَفْسِكَ»، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ المَلَائِكَةَ أَفْضَلُ ﴾

قلنا: ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صفة الملائكة: «إِنَّهُمْ يُلْهَمُونَ التَّسْبِيحَ كَمَا يُلْهَمُ أَحَدُكُمُ النَّفَسَ» أنَّ هذه العباداتِ غيرُ مكلَّف بها، بل هي من طباعهم التي طُبِعُوا عليها، والطِّباعُ لا يقَعُ بها تكليفٌ، فلا يُتَصَوَّرُ في عادة الله تعالى في شرائعه أن يكلِّفَ أحدًا أن يتنفَّسَ ولا يَعْدِمَ النَّفَس لعَجْزِه عن إيقاع ما وجَبَ وقوعُه أو ما استحالَ وقوعُهُ، وإذا كان كذلك كانت الذنوب في حقهم أقلَّ لقِلَّةِ التكليف عليهم، كالسجود لآدم وغيره من الأفعال، وأما البشرُ فمكلَّفونَ على الدوام ويُتَوَقَّعُ منهم الذنْبُ في جميع الحالاتِ، فكان احتياجُهم إلى الاستغفار أشدَّ، فلذلك قدَّموا أنفسهم.

سَلَّمنا استواءَ الفريقين في الاستغفارِ، لكن لعَلَّ الملائكة أيضًا تستغفِرُ لأنْفُسِها

(1) راجع الأربعين (ص369)
(2) راجع الأربعين (ص370)

قبل الاستغفار للبَشَرِ ولم يَذْكُرْهُ اللهُ تعالى لأن المقصود من قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: 5]، ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [غافر: 7] إيقاعُ عظمتِهم في قلوبنا لتوفُّرِ حقِّهم في التعظيم، وذلك إنما يناسِبُ ذِكْرَ تفضُّلِهم علينَا واهتمامِهم بنا لنكافِئَهُم نحنُ على ذلك.

سَلَّمْنا أنهم في نفس الأمر لا يُقَدِّمُون الاستغفار لأنفُسِهم، لكن لعلَّهُم لم يُؤْمَرُوا بذلِكَ، وفِعْلُ الشيء على وَجْهِ القُرْبَة فرْعُ الأمْرِ به، والبَشَرُ أُمِرُوا بذلك.

قوله[1] في الحجة التاسعة: ❁ **قَوْلُهُ تَعالَى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾** [النبأ: 38]، **وَالمَقْصُودُ شَرْحُ عَظَمَةِ اللهِ تَعَالَى وَالمُبَالَغَةُ فِيهَا، فَلَوْ كَانَ خَلْقٌ أَعْظَمَ مِنَ المَلَائِكَةِ لَكَانَ ذِكْرُهُمْ فِي القِيَامَةِ بَيْنَ يَدَيِ اللهِ تَعَالَى أَوْلَى، وَكَمَا بَيَّنَ اللهُ تَعالَى عَظَمَتَهُ فِي الدَّارِ الآخِرَةِ بِذِكْرِ المَلَائِكَةِ فَكَذَلِكَ بَيَّنَ عَظَمَتَهُ فِي دَارِ الدُّنْيَا بِذِكْرِ المَلَائِكَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾** [الزمر: 75] ❁

قلنا: نحن نسلِّمُ أنّ أبنية الملائكة وصورَهُم أعظمُ مِن البشر، وهذا هو الذي يليق أن يُقصَد من سياق تعظيم الملائكة والعظمَة، والنزاع إنما هو في كثرة المثوبات ورفع الدرجات وكثرة العلوم، فلا يكون هذا الدليل مُتناوِلًا لمحَلِّ النّزاع.

قوله[2] في الحجة العاشرة: ❁ **قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ ۝﴾** [الانفطار: 10 ـ 11]، **وَهَذَا عَامٌّ فِي جَمِيعِ البَشَرِ المُكَلَّفِينَ مِنْ بَنِي آدَمَ، فَيَدْخُلُ فِيهِ الأَنْبِيَاءُ وَغَيْرُهُمْ، وَهَذَا يَقْتَضِي كَوْنَ المَلَائِكَةِ أَفْضَلَ مِنَ البَشَرِ لِأَنَّ الحَافِظَ لِلْآدَمِيِّ مِنَ المَعْصِيَةِ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ أَبْعَدَ مِنَ الخَطَأِ وَالمَعْصِيَةِ مِنَ**

(1) راجع الأربعين (ص370)
(2) راجع الأربعين (ص370)

المَحْفُوظِ، فَيَكُونُ أَفْضَلَ، وَلِأَنَّ كِتَابَتَهُمْ حُجَّةٌ لِلْبَشَرِ فِي الطَّاعَاتِ وَعَلَيْهِمْ فِي المَعَاصِي، وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُمْ أَوْلَى بِالقَبُولِ ﴿

قلنا: ليس الحفظ هاهنا بمعنى المنْع مِن المخالَفة والحثّ على الطاعة، بل بمعنى النَّقل لِمَا يَصْدُر عن البشر مِن خَيْرٍ وشَرٍّ، لِحِفْظِهم لما يَنْقُلُونه، لا للبشَرِ، فلا يلزم أن يكونوا أَبْعَدَ مِن المعصية من المحفوظ.

وأما قبول قولهم على البشر فلا يدل على أفضليتهم، ولا على أن قولهم أولى بالقبول من البشر؛ لأن عادة الله تعالى في خَلْقِه أن لا يشرع قبول قولِ الإنسان لنَفْسِه وإن كان في غاية العدالة، ويقبل عليه قول غيره من العدول وإن كان دونه في المنصب والديانة بما لا يتقاربُ، بل يكفي في قبول القول مجرَّدُ العدالة والضبط، والنزاع في المسألة إنما هو فيما وراء المعصية من الأفضلية.

قوله[1] في الحجة الحادية عشرة: ﴿ **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾** [البقرة: 285]، **فَبَيَّنَ تَعَالَى أَنَّهُ لَابُدَّ فِي صِحَّةِ الإِيمَانِ مِنْ هَذِهِ الأُمُورِ، فَبَدَأَ بِنَفْسِهِ، وَثَنَّى بِمَلَائِكَتِهِ، وَثَلَّثَ بِكُتُبِهِ، وَرَبَّعَ بِرُسُلِهِ، وَكَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾** [آل عمران: 18]، **وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾** [الأحزاب: 56]، **وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾** [الحج: 75]، **وَالتَّقْدِيمُ فِي الذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى التَّقْدِيمِ فِي الشَّرَفِ ﴿**

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ التقديمَ في الذِّكْر يدُلُّ على التقديم في الشَّرفِ، وتقريرُه أن عظمة الله تعالى ليس بكثرة الثواب له ولا بكثرة ثمرات الأعمال من الدرجات وغيرها، بل بصفات الكمال الذاتية، وكذلك الكتب والرسائل ليسَ تعظيمُها مِمَّا يُتنازَع فيه، بل باعتبار دلالتها على صفات الذات[2] القديمة وما اشتملت عليه من

(1) راجع الأربعين (ص371)
(2) الأربعين (ص371 - 372)

مصالح الخَلْقِ إلى غير ذلك مما لم يُتنازع فيه من سببِ التفضيل بين البشر والملائكة، وقد تقدم أول المسألة نحو عشرين سبباً للتفضيل أكثرها ليس فيه نزاع، فلابد من الدليل على أن التقديم كان هاهنا بما نحنُ نتنازع فيه من كثرة الثواب ومراتب الأعمال وأنواع العلوم، وأنتم ما بينتموه، بل الظاهر خلافه لقرينة ذكر الله تعالى لذاته في هذا السياق، وكذلك رسُله وليس هما مما يتنازع فيه، ولا تفضيل أحدهما مما نحن فيه.

قوله[1] في الحجة الثانية عشرة: ﴿ **المَلَكُ أَعْلَمُ مِنَ البَشَرِ، وَالأَعْلَمُ أَفْضَلُ. إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ المَلَكَ أَعْلَمُ، لِأَنَّ جِبْرِيلَ كَانَ مُعَلِّمًا لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِقَوْلِهِ: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾** [النجم: 5]**، وَالمُعَلِّمُ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ أَعْلَمَ مِنَ المُعَلَّمِ. وَأَيْضًا فَالعُلُومُ قِسْمَانِ: عَقْلِيَّةٌ، وَنَقْلِيَّةٌ. أَمَّا العَقْلِيَّةُ فَمِنْهَا مَا هُوَ وَاجِبٌ كَالعِلْمِ بِذَاتِ اللهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ، وَلَا يَجُوزُ وُقُوعُ التَّقْصِيرِ فِيهَا لَا لِلْمَلَائِكَةِ وَلَا لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَمَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ كَالعِلْمِ بِكَيْفِيَّةِ مَخْلُوقَاتِ اللهِ تَعَالَى وَمَا فِيهَا مِنَ العَجَائِبِ كَالعِلْمِ بِحَالِ العَرْشِ وَالكُرْسِيِّ وَاللَّوْحِ وَالقَلَمِ وَالجَنَّةِ وَالنَّارِ وَطَبَقَاتِ السَّمَاوَاتِ وَأَصْنَافِ المَلَائِكَةِ وَأَنْوَاعِ الحَيَوَانَاتِ وَالبِحَارِ وَالجِبَالِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْرَفُ بِهَا لِأَنَّهُ أَطْوَلُ عُمْرًا وَأَكْثَرُ مُشَاهَدَةً لَهَا، فَكَانَ عِلْمُهُ بِهَا أَكْثَرَ. وَأَمَّا العُلُومُ النَّقْلِيَّةِ الَّتِي لَا تُعْرَفُ إِلَّا بِالوَحْيِ فَهِيَ لَمْ تَحْصُلْ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا بِوَاسِطَةِ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَكَذَلِكَ غَيْرُهُ مِنَ الأَنْبِيَاءِ، فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونُوا أَعْلَمَ مِنْهُ بِتِلْكَ الشَّرَائِعِ، وَهُوَ أَيْضًا عَالِمٌ بِجَمِيعِ الشَّرَائِعِ المَاضِيَةِ وَالحَاضِرَةِ وَشَرَائِعِ المَلَائِكَةِ وَتَكَالِيفِهِمْ، فَيَكُونُ أَفْضَلَ** ﴾

قلنا: العلمُ بذات الله تعالى وصفاته العُلى غيرُ منحصرٍ فيما يجب تعلُّمه أو فيما يتعينُ أن يَعْرِفَهُ الأنبياءُ أو الملائكةُ ويُخِلُّ جَهْلُه بمنصبهما، بل العلم بصفات الله تعالى

(1) راجع الأربعين (ص370)

عظيمٌ جدًّا أعظمُ من أن يحيط به البشرُ، ولذلك قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»[1]، أي: ثناؤك المستحَقُّ ثناؤُكَ على نفسك. وقد أخبر عَلَيْهِ السَّلَامُ مع عِظَمِ مَنْصِبه بعَجْزِه عن الإحاطة بصفاتِ كمال الله تعالى، فغيرُه من الأنبياء بطريق الأولى. وجاء في حديث الشفاعة عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ حين يشرع فيها أنه قال: «فَيُلْهِمُنِي مَحَامِدَ فَأُثْنِي عَلَيْهِ بِهَا لَمْ أَكُنْ أَعْلَمُهَا قَبْلَ ذَلِكَ»[2]، فقد اعترف عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه حصل له علمٌ ببعض صفات الله تعالى لم يكن يعلمها في الدنيا، والظاهر أنه لا يزال مترقيًا في دار الجنة في مقامات العلوم، فإنّ التعليم الجسماني أخفضُ[3] رتبةً من التعليم الروحاني، وعِظَم مَنْصِبه صلى الله عليه وسلم يقتضي توفُّرَ حَظِّهِ من العلوم وتجدُّدَها في الجنة، بل أفراد المؤمنين يُتوقَّعُ لهم ذلك فضلًا عنه.

وإذا كانت المحامد تتجدَّدُ والمعارِفُ تتزايَدُ فذلك دليلٌ قاطعٌ على أنه لا يُشترَط في منصب النُّبوَّةِ ولا في منصب المَلَكِ الإحاطةُ بجميع صفات الله تعالى، وحينئذ نقولُ: جاز أن يكون الأنبياءُ أبْلَغَ مَعْرِفَةً وأتَمَّ تحصيلًا في صفاتِ الله تعالى وأنواع جلالِه، وحينئذ لا يفيدكم إثباتُ التسوية بين الفريقَيْن ألبَتَّة في حصول ما عِلْمُه شرْطٌ في منصِب النُّبوَّة ومنصَب المَلَك، لجوازِ حصول الأفضلية فيما عدَا ذلك.

قلنا: نحنُ نسلِّمُ أنه كان ناقلًا لرسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولكن لا نسلِّمُ أنه كان أعلم منه بمعنى ما ينْقُلُه إليه، كما أنَّ العلماءَ المجتهدين ينقلون عن الرُّوَاةِ وليست الرُّوَاةُ بأعْلَمَ من المرْوِيِّ لهُمْ، بل الحال كما قال سيد المرسلين: «رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»[4]، فحينئذ لا يلزم من استوائهما في معرفة أصْلِ النَّقل استواؤُهما في أحكامِه ومعانيه ومقاصده وأنواع مُبْتدعاتِه.

---

(1) رواه مسلم (486)

(2) هذا من حديث الشفاعة الوارد من طرق متعددة، منها في سنن الترمذي (2434)

(3) في (غ): أحط.

(4) أخرجه الترمذي في سننه (2656)

قوله[1] في الحجة الثالثة عشرة: ﴿ جِبْرِيلُ أَفْضَلُ مِنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ۝﴾ [التكوير: 19 ـ 20]، وَمَعْلُومٌ أَنَّ قُوَّتَهُ عِنْدَ اللهِ لَا تَكُونُ إِلَّا بِقُوَّتِهِ عَلَى الطَّاعَاتِ، وَتَخْصِيصهُ بِالذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ غَيْرَهُ لَيْسَ كَذَلِكَ، وَوَصَفَهُ اللهُ تَعَالَى بِكَوْنِهِ مُطَاعًا فِي عَالَمِ السَّمَاوَاتِ، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مُطَاعًا لِكُلِّ المَلَائِكَةِ لِأَنَّ الإِطْلَاقَ وَعَدَمَ التَّقْيِيدِ فِي مَعْرِضِ المَدْحِ يَقْتَضِي ذَلِكَ، وَكَوْنُهُ أَمِينًا فِي كُلِّ الطَّاعَاتِ يَقْتَضِي أَنَّهُ أَمِينٌ فِي تَبْلِيغِ وَحْيِ اللهِ تَعَالَى إِلَى الأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَلِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَصَفَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ [التكوير: 22]، وَلَوْ كَانَ مُسَاوِيًا لِجِبْرِيلَ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمَا فِي الفَضْلِ أَوْ مُقَارِنًا لَهُ لَكَانَ وَصْفُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ بَعْدَ وَصْفِ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ اهْتِضَامًا لِمَنْصِبِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ ﴾

قلنا: قولكم: «لَيْسَ مَعنَاهُ إِلَّا القُوَّةَ بِالطَّاعَاتِ»، قلنا: لا نسلِّمُ، بل لِمَ لا يجوز أن تُحمَل على حقيقتها وهو القوة الجسمية كما تقدم بَسْطُه؟! ولذلك قال علماء التفسير: وجبريلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أوفَرُ قوَّةً، بل لا نسبة لقوَّةِ البشر إلى قوة الملائكة كما تقدم بَسْطُه، فلا يكون هذا استدلالًا في محلِّ النزاع.

وكذلك كونُ جبريلَ صلوات الله عليه وسلم متمَكِّنًا عند الله تعالى ليس فيه نزاعٌ، إنما النزاعُ فيما وراء ذلك من التفضيل بعد العصمة والتمكُّن، وكذلك كونه أمِينًا على تبليغ سائر الشرائع مُتَّفقٌ عليه لأن ذلك يرجع إلى العِصْمَةِ، وهذا لا نزاع فيه، إنما النزاع فيما وراء ذلك من الأفضلية.

وأما قولكم: «وَصْفُهُ بِالقُوَّةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ غَيْرَهُ بِخِلَافِ ذَلِكَ»، قلنا: هذا من

(1) راجع الأربعين (ص372 ـ 373)

باب مفهوم اللَّقَبِ، وهو أضعفُ أنواع المفهوم العشرة، وليس بحجة إلا عند «الدقَّاق»[1] ونحن لا نقول به.

وأما قولكم: «إنَّهُ وَصَفَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾ [التكوير: 22]، فَهَذَا لَهُ سَبَبٌ اقْتَضَى العِنَايَةَ بِذِكْرِ هَذَا السَّلْبِ دُونَ صِفَاتِ الكَمَالِ، وَهُوَ أَنَّ المُشْرِكِينَ ادَّعَوْا ذَلِكَ فِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ، فَتَعَيَّنَ التَّنْصِيصُ على نَفْيِ ذَلِكَ، وَلِذَلِكَ قَالَ بَعْدُ: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ۝ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ۝﴾ [الحاقة: 41 ـ 42] لِأَنَّ المُشْرِكِينَ لَمَّا أَعْيَاهُمْ أَمْرُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَعْضُهُمْ: نَخْتَلِقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَجْنُونٌ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: كَاهِنٌ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: شاعرٌ، ودعت الضرورة لسَلْبِ هذه الأمور عنه عَلَيْهِ السَّلَامِ إبطالًا لدعوى الكاذبين، ولم يُدَّعَ شيءٌ من ذلك في حقِّ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامِ فلَمْ يُتعرَّض لذلك لعدم الحاجة إلى ذلك، فلو ادُّعِيَ فيه شيءٌ مِن ذلك ورَدَ النص بتبرئته منه، ولذلك قال بعض العلماء: يحرم وَصْفُ رسول الله صلى الله عليه وسلم بسَلْبِ نَقيصَةٍ لم تُدَّعَ فيه، فلا يجوز أن يقالَ: ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم سارقًا ولا فاسقا ولا غير ذلك.

ولما أبطل الله تعالى دعوى الكاذبين على رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية أثنى عليه بصفات الكمال في مواطن كثيرة من كتابة العزيز، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ ۝ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝﴾ [الشرح: 1ـ 3]، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ۝﴾ [الأحزاب: 45ـ46]، وقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ [الضحى: 5]، وكقوله تعالى ، ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ۝ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ۝ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝﴾ [الحاقة: 38 ـ 40]، وأكثر المفسرين على أن المراد بهذه الآية رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، فقد وصفه

---

(1) هو محمد بن محمد بن جعفر، أبو بكر الدقاق: الفقيه الأصولي الشافعي. (306 ـ 392هـ)

بالكرَم المطلَق، وأخبر أنه يعطيه من مواهب كَرَمه حتى يرْضَى، وأخبر أنه رحمةٌ للعالَمين، فيكون العالمُون كلُّهم في صحيفَته ومن جملة حسناته وغير ذلك من المواطن الكثيرة الواردة بالثناء عليه، صَلَّى الله عليه وسلَّمَ وعلى سائر خاصَّته أجمعين.

قوله[1] في الحجة الرابعة عشرة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: 31] ثُمَّ قَالَ: وَلَيْسَ التَّشْبِيهُ فِي الصُّورَةِ، بَلْ فِي السِّيرَةِ وَهُوَ الزُّهْدُ، فَإِنَّ الإِنْسَانَ حَرِيصٌ عَلَى مَا مُنِعَ مِنْهُ ﴾

قلنا: بل يتعيَّنُ التشبيهُ في الصورة لأنه إذا لم يكن جميلَ الصورة لا يفتتن الناسُ به ولا يقول النِّسْوَةُ لامرأةٍ افتتنت به في عذرها هذه المقالَة، وإنما يحسن ذلك إذا كان التشبيه في الصورة، ونحنُ نسلِّمُ أنّ أبنيَة الملائكة وأجسامَهم أتمُّ بما لا يتقاربُ، ولا نزاع في ذلك، إنما النزاع في التفضيل في المثُوباتِ والدرجات والعلوم والمعارف، وهذا الدليل لا يقتضيه.

قوله[2] في الحجة الخامسة عشرة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، وَمَخْلُوقَاتُ اللهِ تَعَالَى إِمَّا الْمُكَلَّفُونَ وَإِمَّا مَنْ عَدَاهُمْ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُكَلَّفِينَ أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَالْمُكَلَّفُونَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ: الْمَلَائِكَةُ، وَالإِنْسُ، وَالْجِنُّ، وَالشَّيَاطِينُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الإِنْسَانَ أَفْضَلُ مِنَ الْجِنِّ وَالشَّيَاطِينِ، فَلَوْ كَانَ أَفْضَلَ أَيْضًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ: وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى مَنْ خَلَقْنَا، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَصِيرُ لَفْظُ «كَثِيرٍ» ضَائِعًا، وَذَلِكَ غَيْرُ جَائِزٍ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُمْ لَيْسُوا أَفْضَلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ﴾

قلنا: صيغة «بني آدم» صيغةُ عمومٍ لأن اسم الجنس إذا أُضيفَ عَمَّ، نَحْوُ:

(1) راجع الأربعين (ص 373)
(2) راجع الأربعين (ص 373)

عَبِيدُه أحْرَارٌ، وزوجاته طَوالِقُ، فإنه يَعُمُّ الجميعَ. وقد تقرر في أصول الفقه أن صيغ العموم موضوعةٌ للكلِّيات لا للكُلِّ، وأنَّ المقصودَ بها في الوَضْع الحُكْمُ على كلِّ واحدٍ واحدٍ، لا الحكمُ على الكُلِّ من حيث هو كُلٌّ وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوتِ الحُكْمِ لكلِّ فَرْدٍ من أفرادها حالة النهي أو النفي، وقد تقدم في هذه المسألة تقريرُه.

وإذا كان معنى صيغة العموم الحُكْمَ على كلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ، فيكون معنى الآية: «وَلَقَدْ كَرَّمنا كُلَّ فَرْدٍ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْ بَنِي آدَمَ وفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تفْضِيلًا»، وهذا حقٌّ نقولُ به[1]، فإنَّ مِن جملةِ هذه الآية الكُفَّارِ والفَسَقَةُ من بني آدم، ولا يمكن الإخبارُ عن أفرادهم بأنَّ كُلَّ فَرْدٍ من أفرادهم أفْضَلُ من الملائكة، فتعيَّنَ أن يقال: «عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» لتَبْقَى الكُلِّيَّةُ سالِمَةً عن التخصيصِ، فلا حُجَّة حينئذ في هذه الآية[2].

قوله[3] في الحجة السابعة عشرة: ﴿ **قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾** [الأعراف: 20]، **وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْصِبَ المَلَكِ أَفْضَلُ** ﴾

قلنا: قد تقدَّم أنّ حالَ المَلَك في بِنْيَتِه وجِسْمِه وقوَّتِه وطولِ عمره وبُعْدِه عن التغيُّرِ والفناء في غاية التفاوت بالنسبة إلى البَشَر، والعقول تدرك أن المأكولات من الشجر وغيرها لها مدخل في صلاح الأبْنِية وحفْظِ الصِّحة ودفع الأسقام، هذا هو المعلوم عند العقلاء، أمّا أنّ تناول الشجر يزيدُ في الأعمار والأحوال الربَّانية فلَا.

إذا تقرَّر هذا فيتعيَّنُ حَمْلُ الآية على أنهما يكونان مَلَكين في الصُّورَة والبِنْيَة وتوفُّرِ القوَّة، وهذا متَّفقٌ عليه في التفضيل فيه، إنما النزاع في ثمرات الأعمال

---

(1) أي: باعتبار أن المرادَ من التكريم التكريمُ بالعلوم والإدراكات، أو حُسن الصورة والقدرة على الأعمال العجيبة، لجميع أفراد بني آدم فردا فردًا برّهم وفاجرهم فُضِّلُوا على ما عدا الملائكة في هذه الأمور.

(2) أي: في الأمر المتنازع فيه وهو كثرة الثواب.

(3) الأربعين (ص 374)

ومواهب القلوب، وهذا الدليل لا يقتضيه.

قوله[1] في الحجة الثامنة عشرة: ﴿ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِكَايَةً عَنِ اللهِ تَعَالَى: «إِذَا ذَكَرَنِي عَبْدِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْ مَلَئِهِ»[2]، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَلَأَ الأَعْلَى أَشْرَفُ ﴾

قلنا: الملأُ الذي يَذْكُرُ العبدُ فيه رَبَّهُ سبحانه وتعالى يتعذَّرُ غالبًا أن يكون جمعًا من الأنبياء عليهم السلام، لا سيما من مبعث عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى أن تقوم الساعة، وإنما كان ذلك متيَسِّرًا بعد موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على وجه النُّدْرَة، فإن الأنبياء حينئذ كانوا يُبْعَثون جماعةً كثيرةً في الزمان الواحد، وحَمْلُ كلام الله تعالى على النادرِ لا يَجُوزُ، بل على الغالِبِ، والغالِبُ أنَّ الملأَ مشتَمِلٌ على من لَيْسَ بِنَبِيٍّ أو ليس فيه نبيٌّ، وإذا ذَكَرَ اللهُ تعالى العَبْدَ في ملإٍ من الملائكة كان قد ذكره في ملإٍ خَيْرٍ من هذا الملإ إجماعًا، فإن التفضيل إنما هو بين الملائكة والأنبياء عليهم السلام، أمّا الملائكةُ وعوامُّ الناسِ فنَحْنُ نقول بموجَبِ هذا الحديثِ، ولا يتناول محلَّ النزاع ألبتَّةَ.

قوله[3] في الحجة التاسعة عشرة: ﴿ كَمَالُ الأَجْسَامِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا عِنْدَ اتِّصَالِ الأَرْوَاحِ بِهَا، وَالمَلَائِكَةُ أَرْوَاحٌ مَحْضَةٌ، ثُمَّ إِنَّ كَمَالَ هَذِهِ الأَرْوَاحِ بِاتِّصَالِهَا بِعَالَمِ المَلَائِكَةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ۝ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۝ وَادْخُلِي جَنَّتِي ۝﴾[الفجر: 27 ـ 30]، فَجَعَلَ كَمَالَ الأَرْوَاحِ المُنْفَصِلَةِ مِنْ هَذَا العَالَمِ أَنْ تَدْخُلَ فِي عِبَادِهِ، وَأُولَئِكَ العِبَادُ لَيْسُوا إِلَّا المَلَائِكَةَ، فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيَّتُهَا﴾ خِطَابٌ مَعَ جَمِيعِ الأَرْوَاحِ البَشَرِيَّةِ،

---

(1) الأربعين (ص 374)

(2) أخرجه البخاري في التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: 28]، ومسلم في الذكر، باب الحث على ذكر الله تعالى.

(3) راجع الأربعين (ص 374 ـ 375)

وَالَّذِي يتَّصِلُ بِهِمْ جَمِيعُ الأَرْوَاحِ البَشَرِيَّةِ لَيْسَ إِلَّا المَلَائِكَةَ، وَلِأَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَ مِنْ جُمْلَةِ ثَوَابِ المُطِيعِينَ دُخُولَ المَلَائِكَةِ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ، فَجَعَلَ تَسْلِيمَ المَلَائِكَةِ عَلَيْهِمْ مَنْزِلَةً عَالِيَةً وَدَرَجَةً عَظِيمَةً، وَلَوْلَا أَنَّ عَالَمَ المَلَكِ أَشْرَفُ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ شَرَفًا ﷺ

قلنا: لا نُسلِّمُ أنَّ قولَهُ تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: 27] عامٌّ في جميع أرواحِ البشرِ، بل عامٌّ في النفوس المطمئِنَّة، فإنَّ القائل إذا قال: «يا أيُّها القومُ الزُّهَّادُ» لا يتناول لفظه ذلك جميعَ الناس ألبتّة.

إذا تقرَّرَ ذلك فالنفس المطمئنة بعْضُ النفوس، ومعناه: النَّفْسُ التي لا تجد ذلك اليوم خَوْفًا[1] ولا جزَعًا، بل ظهر لها من آثار رضوان الله عند قبضها من الجسد الجسد وفي جملة زمان البرزخ وبَعْد البَعْثِ من القرائن الدالة ما أفادها الطمأنينة، كما قال الله تعالى في موضع آخر في صفة هذا الفريق: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: 62]، ومعلومٌ بأنّ هذه الطائفة بعضُ أهْلِ الخيْرِ، فإنّ من أهلِ الخير والسعادة من لا تَسْكُن روحه ولا يأمَنُ سِرُّهُ إلا بمجاوزة الصِّراطِ ودخول الجنَّة.

فتقرَّرَ حينئذ أنّ النفس المطمئنَّة لا تَعُمُّ الأرواح البشرية، بل نقول: قوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ [الفجر: 29] لَيْسَ على ظاهِرِهِ، فإنّ مقتضى لفظة «في» الظرفية، ولا يقول أحد إنّ نفوس البشر تكون مظروفة الملائكة، فإذا تعذَّر حَمْلُه على ظاهِرِه تعيَّنَ صَرْفُهُ إلى مجازه إجماعًا، فنحن نقول: معناه: أُدْخُلِي في إكرام عبادي، أو في نعيم عبادي، وهذا هو نعيم الجنَّة وما يتعلق به، ولا يدل ذلك على اتصال الأرواح البشرية بالملائكة ألبتّة.

ثم قولكم: «المَلَائِكَةُ أَرْوَاحٌ مَحْضَةٌ» هذا لا يساعِدُ عليه أهلُ الحقِّ، بل الملائكة أجسامٌ لها أرواحٌ ونفوسٌ وعقولٌ، غيرَ أنّ أجسام الملائكة ألْطَفُ من أجسام البشَرِ، أما أن الملك عبارة عن الجواهر الشفافة الروحانية التي هي محلُّ العلوم مِنَّا فما

---

(1) في (غ): حزنا.

الدليل على هذا؟! بل الدليل قائمٌ على خلافه؛ فإنّ الكتاب العزيز يقول: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[فاطر: 1]، فدلَّ ذلك على أن لهم أبنيةً وأشكالًا وأجنحةً وأعضاءً هي آلاتٌ لهم كأعضائنا التي نتصرف بها، فكما أن أعضاءنا غيرُ نفوسِنا فكذلك أرواحُهم غيرُ نفوسِهم، فبطل القَوْلُ بأنَّ الملائكةَ أرواحٌ مَحْضَة.

وأمّا تسليمُ الملائكة عليهم فيُعدُّ من جملة النعيم، فلا يقتضي أفضليّتَهُمْ، فإنه لا نزاعَ أنّ الملائكة لهم مِن العظمَة والجلالة أمرٌ عظيمٌ جدًّا، وسلامِ مثلِ هؤلاء العظماء والكِرامِ جديرٌ بأن يُعَدَّ من النعيم المرغّب في الجنة، وهذا ثابتٌ معلومٌ سواء قلنا بتفضيلهم على الأنبياء أمْ لا، بل لو أخبرَ الله تعالى عن المؤمنين بِوُدِّ بعضهم بعضًا وتسليم بعضهم على بعض لكان ذلك مِن النِّعَم العظيمة، ولذلك قال تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾[الحجر: 47]، فجعل أُخُوّتهم وتوادَّهم مِن جملة النعيم المقيم والثواب الجزيل، فكيف بالملائكة صلوات الله عليهم؟!».

قوله[1] في الحجة العشرين: «**الْمَلَائِكَةُ مُبَرَّؤُونَ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالغَضَبِ وَالخَيَالِ وَالوَهْمِ، وَهَذِهِ الصِّفَاتُ هِيَ الحُجُبُ القَوِيَّةُ عَنْ تَجَلِّي نُورِ اللهِ تَعَالَى، وَلَا كَمَالَ إِلَّا بِحُصُولِ ذَلِكَ التَّجَلِّي، وَلَا نُقْصَانَ إِلَّا بِحُصُولِ ذَلِكَ الحِجَابِ، فَلَمَّا كَانَ هَذَا التَّجَلِّي حَاصِلًا لَهُمْ فِي أَكْثَرِ الأَوْقَاتِ، وَالأَرْوَاحُ البَشَرِيَّةُ مَحْجُوبَةٌ عَنْهُ، عَلِمْنَا أَنَّهُ لَا نِسْبَةَ لِكَمَالِهِمْ إِلَى كَمَالِ البَشَرِ، وَالمَقْصُودُ مِنْ طَاعَاتِ اللهِ تَعَالَى إِنَّمَا هُوَ ذَلِكَ التَّجَلِّي، فَيَكُونُ لَهُمْ أَكْثَرَ، فَيَكُونُون أَفْضَلَ**».

قلنا: هذا تهويلٌ ليس فيه تحصيل؛ فإنّ مواهب الله تعالى ليس دونها حجابٌ، ولا مانع إلا منْعُه، ولا مُوجِبَ لها إلا فَضْلُه، فالخلق كلهم أكفاء، وفي القرب إليه

(1) راجع الأربعين (ص 375)

والبعد منه سواء، وإنما هو سبحانه وتعالى يختصُّ برحمته من يشاء لقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ﴾[الزخرف: 59]، جرَّدَهُ أوّل الآية من كلِّ سببٍ يوجِبُ الاستحقاقَ حتى بقيَ عبدًا محضًا ليس له إلا الافتقار إلى سيِّدِه ومولاه، ثم أفاض عليه في آخر الآية مِن نعَمِه بقوله: ﴿أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ﴾، وإلا فأيُّ مناسبة كانت في الرسل عليهم السلام حتى خُصُّوا بما خُصُّوا به؟!

فإن قلت: امتازوا عن الخَلْقِ بأَبْنِيَةٍ مشتملةٍ على نفوس زكية وأخلاق رضيةٍ، وَ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَاتِهِ﴾[الأنعام: 124]، والله أعلم حيث يجعل رسالاته.

قلت: وتلك النفوس الزكية والأخلاق الرَّضِيَّة من جملة مواهبه والكُلُّ فضْلُهُ، يعطي من يشاء كما يشاء، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[الأنبياء: 23]، بل نحن نجد العقول الصافية والنفوس التامة مبتلاةً بالفلسفة وعبادةِ الأصنام من الحجارة وغيرها، ونجد قومًا بُلْهًا ونفوسًا ضعيفةً قد وهَبَها الله تعالى مِن معارفه الزَّكيَّةِ وأنواره المُشْرِقَةِ ما لا يَصِفُها الواصفون، فأين هذه المواهب مما ذكرتموه من القوانين؟! فيجوز أن تكون الملائكة صلواتُ الله عليهم مع بعدهم عن هذه الأمور التي ذكرتموها لا يَصِلُون إلى ما وَهَبَهُ اللهُ تعالى كثيرًا من البشر المُبْتَلون بتلك الأمورِ، ونحن نَجِدُ هذا في كثير من طلَبَةِ العِلْمِ، فإنَّ مَن له الذكاء المُفْرِط وخلوُّ البال لا يكاد يحصل لهُ شيءٌ من المعارِف، ونَجِدُ نجباءَ العلماء مِنَ الفقراء الذين أحاط بهم الفَقْرُ وانقطعت عنهمْ أسبابُ الإعانَةِ الدنيوية وقد حصل لهم فنونُ العلوم من خلال المِحَن وترحات المضايق وإحاطة مؤلمات الأيام، والاستقراءُ يدُلُّ على ذلك لِمَنِ اطلع على تواريخ العلماء، كان البخاري رحمة الله عليه يَقِدُ السراجَ في الليلة اثنتي عشرة مرَّة خشيةَ أن يستمر الوقود فلا يقدر على الزيت المحتاج لذلك الوقود، وكان جماعة علماء السلف يطلبون ظهور الأوراق من الكُتُب ليكتبوا في ظهورها عجزًا عن شراء الوَرَق، أيُّ مانعٍ أعظمُ من هذا؟! والصحابة رضوان الله عليهم كفى بهم عبرة لهذا الباب كانوا مشتغلين بالحروب وأنواع الكروب والجلاء عن الأوطان مهاجرةً معه عَلَيْهِ السَّلَامُ وضِيقِ الحال بسبب زُهْدِهم في الدنيا أو إيثارهم بها، ولم يستعينوا بقراءَةٍ ورقة ولا

دراسةٍ، ولا سلكوا طرُقَ التحصيل التي جرت العادةُ بها، فكانوا بحارَ العلوم وشُبِّهوا في الهداية بالنجوم، فإذًا إعطاءُ الله تعالى لا يمتنع بالاشتغال ولا يتوقف على استعدادٍ، وبحر جودِه عامُّ الفَيْضِ على الآكام والوهادِ، فبطل أصْلُ هذه الحُجَّةِ، وتعين سلوكُ غَيْرِ هذه المَحَجَّةِ.

قوله[1] في الحجة الحادية والعشرين: ﴿ **الرُّوحَانِيَّاتُ أَفْضَلُ مِنَ الجِسْمَانِيَّاتِ لِأَنَّهَا عُلْوِيَّةٌ نُورَانِيَّةٌ، وَالجِسْمَانِيَّاتُ ظُلْمَانِيَّةٌ سُفْلِيَّةٌ** ﴾

قلنا: هذا تفضيلٌ راجع إلى البِنْيَة، ولا نزاع فيه.

قوله[2]: ﴿ **عُلُومُهُمْ أَتَمُّ لِأَنَّهُمْ مُطَّلِعُونَ عَلَى اللَّوْحِ المَحْفُوظِ، فَيَعْلَمُونَ مَا يُوجَدُ فِي المُسْتَقْبَلِ وَمَا وُجِدَ فِي المَاضِي** ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ ذلك، فلِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ علمَ اللَّوْح المحفوظ محجوبٌ عنهم إلا ما أطلعهم الله تعالى عليه، وليس على إطلاعهم كلِّهم على ما في اللوح المحفوظ كلِّه دليلٌ، واعتقاد الشيء من غير دليل هوَسٌ.

سلَّمْنا اطِّلاعهم كلِّهم على ما في اللوح المحفوظ كُلِّه، لكن لِمَ قلتم: إنَّ علومهم أتمُّ؟! وذلك أنَّ الذي في اللوح المحفوظ إنما هو الحوادثُ من أوَّلِ العالَم إلى قيام الساعة؛ لقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ القَلَمُ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ»[3]، وإذا كان هذا محصورًا خاصا ببعض الحوادث لخروج ما بعد القيامة عنه فلِمَ لا يجوز أن يكون التفاضُل وقعَ في العلوم التي هي أشرف من هذه العلوم وهي العلوم المتعلِّقَةُ بجلال الله تعالى وصفاته العُلَى؟! وهذا العِلْمُ قليله أفضل من كثير ذلك العلم؛ لأنَّ العلم يَشْرُف بشرَفِ المعلوم، والله سبحانه وتعالى أشْرَفُ المعلومات، ثم صفاته العُلَى، ثم أحكامُه المُثْلَى، ثم أفعاله في الآخرة والأولى، ومهما لم

(1) راجع الأربعين (ص 375)

(2) راجع الأربعين (ص 375)

(3) رواه الترمذي في سننه (2155)

يقم الدليل على أنهم أفْضَلُ في الجميع لا يحصل المطلوب لأنا قد بيَّنَّا أنَّ المفضول يجوزُ اختصاصُه بما ليس للفاضِلِ في ذكر المباحث في أول المسألة.

قوله[1]: ﴿ عُلُومُهُمْ فِعْلِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ دَائِمَةٌ، وَعُلُومُ الْبَشَرِ نَاقِصَةٌ انْفِعَالِيَّةٌ مُنْقَطِعَةٌ ﴾

قلنا: المقامات الثلاث متنازَعٌ فيها، أما الفعلية فالمراد بها ما لا يتوقَّفُ على سببٍ مِن نَظَرٍ وغيره تنْفَعِلُ له النَّفْسُ عند طريانه عليها، والعلوم الانفعالية هي العلوم التي تنشأ عن الفِكْرِ وطريان الأسبابِ على النَّفْس بعد أن لم تكن طارئَةً، والذي يدل على انفعال نفوس الملائكة صلوات الله عليهم عن الأسباب الطارئة عليهم أنَّ آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا أنبأهم بالأسماء ظهَرَ لهم فَضْلُه واعترفوا بذلك واعتذروا بقولهم: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة: 32]، وَإِذَا ظهَرَ قبولُهم للعلوم الانفعالية ووقعَتْ منها هذه الصورة فلِمَ لا يجوز أن يكون وقعَ من هذا القبيل علومٌ كثيرة ونحنُ لا نطَّلع عليها، فإنّ بعد الإمكان الوقوع ينتفي الاستبعادُ فضلًا عن دعوى الاستحالة.

ثم إنّا نقول: ليس تحصُل لهم علومٌ من غير كسب ولا أسباب عادية تطرأُ على النفوس، بل بمجرد الفيض الإلهي الذي لا غنًى لأحدٍ عنه، لا مَلَك مقرَّب ولا نبيّ مرسَل، وذلك كثير في الأنبياء والرُّسُل عليهم السلام، فقد حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم علومُ الأوَّلِين والآخرين من غير دَرْسٍ ولا فِكْرَةٍ، بل لا مدخل للفكرة في تلك العلوم، وقد وردت الأحاديث أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قام مقامًا فلم يترك قائد فئة ثلاثمائة فصاعدًا إلا أخبر به، وفي حديث آخر توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يطيرُ طائر بين السماء والأرض إلا وعندنا منه علمٌ، وفي حديث آخر: أكثَرَ الناسُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل في الأمور الحقيرة فيقول أحدهم: أين ذهبت ناقتي؟ وأين ذهب زمامها؟ فقام عَلَيْهِ السَّلَامُ مُغْضبًا وقال: «وَاللهِ لَا يَسْأَلَنَّ أَحَدٌ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُهُ بِهِ»، فقامَ إليه رجل فقال: مَنْ أبي؟ فقال: فلانٌ

(1) الأربعين (ص 375)

لأبيه المعروف به، فقام رجل مِن أسد فقال: أين أبي؟ فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فِي النَّارِ»، فقام عمر رضي الله عنه فقال: نعوذ بالله من غَضَبِ الله وغضَبِ رسوله، رضينا بالله رَبًّا وبالإسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيًّا.

فهذه علوم لا تحصل إلا بالعطاء الإلهي، فإن عَنَيْتُم أنّ الملائكة حصلت لهم علومٌ بغير إعطاء الله تعالى لها وخلقه إياها فذلك ممنوعٌ بل مستحيلٌ؛ لقيام البراهين على انحصار جملة الممكنات لقدرته تعالى، وإن لم تدّعوه فقد استوى الفريقان في العلوم الفِعْلِيَّة والانفعاليَّةِ فلا تفضيل بهذا الطريق.

وأما قولكم: «إنها كُلِّية»، فالبشر أيضا حصلت لعقولهم العلومُ الكليات كما حصلت لحواسهم العلوم الجزئيات، فيعلمون أنّ كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن كل مثلين يجب استواءهما في جملة اللوازم الذاتية والصفات النفسية، إلى غير ذلك من قواعد المعقولات التي لا تحصى كثرة.

وأما قولكم: «إِنَّهَا دَائِمَةٌ»، فالبشَرُ أيضا علومُهم ومعارفهم أبديَّةٌ سرمدِيَّةٌ لأنهم عند ربِّهم في دار الكرامة تفيض عليهم مواهب العلوم على الدوام لأنه أفضل النعيم، فهو أولى بهم من النعيم الجسماني وإن كان النعيم الجسماني حاصلا لهم أيضا، إلا أن مقتضى القواعد أن الله تعالى ينعِّمُ نفوسَهم بالعلوم كما ينعِّمُ أجسادهم بالطعوم لأن المحلَّ قابلٌ والعطاءَ الإلهيَّ عامٌّ والمحلُّ محلُّ إكرامٍ، ومع هذه الأمور يبعد أن لا يقع ذلك. ولو لم تتزيَّدْ لهم في تلك الدار علومٌ لكفى تذكُّرُهُمْ لعلومهم التي حصلت لهم في هذه الدار، فقد وردت الأحاديث أنهم يعلمون في أخراهم ما كان عندهم في دنياهم[1]، فتدوم تلك العلومُ أبد الآبدين ودَهْر الداهرين فتكون علومهم أبديَّةً، فقد حصلت التسوية والمشاركة أيضا في هذا الوصف.

قوله[2]: ﴿ الرُّوحَانِيَّةُ لَهُمُ الْقُدْرَةُ عَلَى تَغْيِيرِ الأَجْسَامِ وَتَقْلِيبِ الأَجْرَامِ،

(1) في (غ): أولاهم.
(2) الأربعين (ص 376)

وَالقُدْرَةُ الَّتِي لَهُمْ لَيْسَتْ مِنْ جِنْسِ القُوَى البَشَرِيَّةِ حَتَّى يَعْرِضَ لَهَا كَلَالٌ أَوْ لُغُوبٌ، ثُمَّ إِنَّكَ تَرَى النَّبَاتَ فِي بَدْوِ نُمُوهِ يَشُقُّ الأَحْجَارَ وَيُفَتِّقُ الصُّخُورَ وَمَا ذَاكَ إِلَّا لِقُوَّةٍ فَاضَتْ عَلَيْهِ مِنْ قُوًى سَمَاوِيَّةٍ، فَمَا ظَنُّكَ بِتِلْكَ القُوَى السَّمَاوِيَّةِ ﴾

قلنا: أمّا قدرتُهم على الأجسام فذلك يرجعُ إلى تفضيل الأبْنِيةِ ولا نزاع فيه، وأمّا أنّ النبات حصلَ فيه ذلك بقُوًى سماويةٍ فإنْ عنَيْتم بالقُوَى السماوية قُوَى الملائكة فلا نسلِّمُ أنّ قوَى الملائكة اتّصلَتْ بالنبات، بل الله سبحانه وتعالى أجْرَى عادته وطرَدَ سُنَّتَهُ أنَّه يخْلُق لهذه الحوادث ـ من النبات والحيوان ـ في زمان الابتداء وعَصْرِ الشبيبةَ مِن القُوَى والحركات ما لا يَخْلُقُه لَها في غَيْرِه، ولا يزالُ ذلك الخلْقُ يتناقص إلى زمان الهرَم والفناءِ، وذلك بقدرة الله تعالى وإيجادِه وتكوينه، ليس له سبحانه وتعالى مشارِكٌ في ذلك لا مَلَكٌ مقَرَّبٌ ولا غيره، فلا مدخل لهذا المثال في تفضيل الملائكة ألبتَّة.

قوله[1] في الحجة الثانية والعشرين: ﴿ الرُّوحَانِيَّةُ تَخْتَصُّ بِالهَيَاكِلِ الشَّرِيفَةِ وَهِيَ السَّيَّارَاتُ السَّبْعَةُ وَسَائِرُ الثَّوَابِتِ، فَالأَفْلَاكُ لَهَا كَالأَبْدَانِ وَالكَوَاكِبُ كَالقُلُوبِ وَالمَلَائِكَةُ كَالأَرْوَاحِ، وَنِسْبَةُ الأَرْوَاحِ إِلَى الأَرْوَاحِ كَنِسْبَةِ الأَبْدَانِ إِلَى الأَبْدَانِ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ هذه النسبةَ ولا هذه القواعد، أمّا اختصاصها بالسماوات والأفلاك فممنوعٌ، بل هي متحركة من السماوات إلى الأرضين ومن الأرضين إلى السموات لقوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ المَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: 4]، قال المفسّرون: هذا الأمد هو أمد الدنيا، والملائكة تتصرف من السماء إلى الأرض صاعدة وهابطة بأوامر الله تعالى وتصريف أفعاله مِن قَبْضِ الأرواح وبَسْطِ الأرزاق وتحويل الرياح وضبط الأعمال البشرية، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ ۝﴾ [الانفطار: 10 ـ 11]، وقال عَلَيْه السَّلَام: «يَتَعَاقَبُ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ وَيَفْتَرِقُونَ فِي

(1) راجع الأربعين (ص 376)

صَلَاةِ العَصْرِ، فَيَقُولُ اللهُ تَعَالَى: كَيْفَ رَأَيْتُمْ عِبَادِي؟ فَيَقُولُونَ: أَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ وَتَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ»[1]، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ للهِ مَلَائِكَةً سَيَّاحِينَ يُبَلِّغُونَنِي صَلَاةَ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ»[2]، فهذه النصوص تقتضي عدم اختصاص الملائكة بالأفلاك.

وأما قولكم: «الكَوَاكِبُ لَهَا كَالقُلُوبِ» ممنوع، بل الأَمْلاكُ أجسامٌ لطيفة شفافة في غاية اللطافة، والكواكب منها ما هو مثبت فيها كالفصوص المرصَّعة في الأقداح وهذه هي الثوابت وهي كلُّ كوكبٍ في السماء إلا سبعة وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعُطارد والقمر، فإنّ هذه السبعة مفرّقة في السموات السبعة في كل سماء منها نَجْمٌ، وما عداها ففي السماء العليا، وأرباب الهَيْئَة يدَّعون أنها في الثامنة، وهو بعيد لأن الله سبحانه وتعالى ذكر السماوات في معرض الثناء عليه في بيان عظمته فقال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 12]، فلو كنّ أكثر لذكر ذلك الزائد، فالعدول عنه في هذا السياق يدل على عدمه.

وإذا كانت هذه الكواكب وهذه الأفلاك على هذه الصورة قال العلماء رضوان الله عليهم: الملائكة تخترق الأفلاك فتنْفَتِحُ لها وتنْغَلِقُ بعد عبورها كما يصنع السمك في الماء، فإذا فرضنا نحن بحرًا، في ذلك البحر صخورٌ مبنيَّة، فلا يقال: تلك الصخور هي قلوبٌ لتلك الأسماكِ، وإنما تستقيمُ هذه النِّسْبَةُ على رأي الفلاسفة الذين يعتقدون أنّ الملائكة ليست من قبيل الأجسام بل هي أرواحُ الأفلاك، والكواكب في الأفلاك هي كالقلوب لها، أمّا أهل الحقِّ فلا يعتقدون ذلك، بل ما تقدَّمَ ذِكْرُهُ.

قوله[3]: ❁ **إِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ اخْتِلَافَ حَالِ الكَوَاكِبِ وَالأَفْلَاكِ هُوَ المُوجِبُ لِحُصُولِ الاخْتِلَافَاتِ فِي أَحْوَالِ هَذَا العَالَمِ، وَأَنَّهُ تَحْصُلُ مِنْ حَرَكَاتِ الكَوَاكِبِ**

---

(1) أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر.

(2) أخرجه النسائي في سنه، كتاب السهو، باب السلام على النبي صلى الله عليه وسلم. (1282)

(3) راجع الأربعين (ص 376)

اتِّصَالَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ مِنَ التَّسْدِيسِ وَالتَّرْبِيعِ وَالْمُقَارَنَةِ وَالْمُقَابَلَةِ، وَكَذَلِكَ مَنَاطِقُ الأَفْلَاكِ تَارَةً يَنْطَبِقُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ وَهُوَ الرَّتْقُ وَعِنْدَهُ تَبْطُلُ العِمَارَةُ فِي هَذَا العَالَمِ السُّفْلِيِّ، فَكَذَا أَرْوَاحُ العَالَمِ العُلْوِيِّ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مُسْتَوْلِيَةً عَلَى أَرْوَاحِ العَالَمِ السُّفْلِيِّ، لَا سِيَّمَا وَقَدْ دَلَّتِ المَبَاحِثُ الفَلْسَفِيَّةُ عَلَى أَنَّ أَرْوَاحَ هَذَا العَالَمِ مَعْلُولَاتُ ذَلِكَ العَالَمِ، وَنِسْبَةُ كَمَالَاتِ هَذَا العَالَمِ وَكَمَالَاتِ هَذِهِ الأَرْوَاحِ إِلَى أَرْوَاحِ ذَلِكَ العَالَمِ وَكَمَالَاتِهِ كَالشُّعْلَةِ الصَّغِيرَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى قُرْصِ الشَّمْسِ وَكَالنُّقْطَةِ الصَّغِيرَةِ فِي البَحْرِ الأَعْظَمِ، فَهَذِهِ الأَرْوَاحُ البَشَرِيَّةُ كَالذَّرَّاتِ، وَأَمَّا البِحَارُ وَالعُيُونُ وَالجِبَالُ وَالمَعَادِنُ فَهِيَ كَالأَرْوَاحِ[1] العُلْوِيَّةِ، فَكَيْفَ يُقَابَلُ أَحَدُهُمَا بِالآخَرِ؟! ❁

قلنا: هذه تهويلاتٌ ليس فيها شيءٌ من التحصيلات، أمّا قولكم: «مَبَادِئُ اخْتِلَافِ هَذَا العَالَمِ اخْتِلَافُ حَالِ العَالَمِ العُلْوِيِّ» فممنوعٌ، والاستقراءُ يحكم بيننا وبين المنجّمين فيه، فإنا نجد التسديس والتثليث السّعيدين عندهم يحصل بين الكواكب، ومعناهما عندهم أن يكون بين الكوكبين سدُس الفَلَكِ وهو ستُّونَ درجةً بُرْجَانِ وهو التسديس، أو ثلثُ الفَلَكِ وهو أربعة أبراجٍ وهو التثليثُ، ويتحصل ذلك في أكثر الأوقاتِ لأكثر الناس ولا يحصل شيءٌ مما يدّعونه من آثار السعادةِ، وكذلك يحصل التربيعُ والمقابَلةُ النّحيسيّان عندهم بين الكواكب ومعناهما عندهم أن يكون بين الكوكبين ربُع الفلَك وهو تسعون درجة وهو التربيعُ أو نصف الفلَك وهو المقابلةُ فيحصل ذلك بين الكواكب في أكثر الأوقاتِ في حقِّ أكثر الناس الذين يتعلق بهم ذلك فلا يؤثِّرُ في حقِّهم ولا يحصل لهم شيءٌ من آثار المؤلماتِ، بل ربما حصلت في هذه الأوقات السعادات الفائقة والأحوال السارة الرائقة، وضدها في تلك الأوقات السعيدة عندهم، ومن تصدى لهذا بالاستقراء في الأحكام والمواليد عرَفهُ يقيناً، بل الأحكام الكلية من الأشعار الشتوية والأمطار وغيرها التي لا تختص بأحد بعينه هي عندهم أقرب للصدق من الأحكام الجزئية، ولا توجد

(1) في (غ): فهي غير الأرواح.

أيضا صادقة ولا أكثرية.

وإذا لم تكن هذه الأمور صادقة ولا أكثرية فلا يتمكنُ عاقلٌ من أن يقول: إنّ العالَمَ السفليَّ مرتبطٌ بالعالَمِ العلوي؛ فإن الإنسان لو قعد في بيته يقول: عبدي الآن في سوق المدينة، عبدي إنسان، عبدي حمار، عبدي كذا عبدي كذا، ويعدد أشياء كثيرة في زمان طويل، فلابدّ أن يصادف فيما قالَهُ أشياء كثيرة ولا يدل ذلك على أن عنده عِلْمٌ ولا أنه مطلعٌ ولا عنده سبب يدُلُّهُ على ذلك، فكذلك هاهنا المنجمون يكثرون القول فيما وقع في العالَم فيصادفون أشياء كثيرة لكثرة قولهم لا لصدقهم في سببيَّةِ تلك الكواكب.

نعم في العالم العلوي أمران يجزم بهما:

- **أحدهما:** الكسوفُ بالتقاء الكواكب وحَجْبِ بعضها لبَعْض عن أبصارنا، أو بسبب حيلولة الأرض بين الشمس وبين القمر، فهذا مضبوط معلوم لأنه مبنيٌّ على حركات الكواكب السيارة في الأفلاك، وهي أمور أجرى الله العادةَ بانضباطها وأنها لا تزيدُ ولا تنقصُ، فمَن ضبَط ذلك الحساب ضبط الكوكب الذي يحصل به الكسوفُ.

- **وثانيهما:** تغيير الفصول وانتقالها من الحر إلى البرد ونضج الثمارِ ويبس الحبوب وغير ذلك مما يترتب على قُرب الشمس من سَمْتِ الرؤوس وبُعْدِها عنها، فهذا أيضا لا شك فيه وأنه منضبطٌ مرتبطٌ بواسطة خَلْقِ اللهِ تَعَالى هذِه الحوادِث عند هذه الحركات، وأنَّ الشمس مؤثِّرَةٌ في ذلك لا تأثيرَ إخراجِ الحوادث مِن حَيِّزِ العدَمِ إلى حَيِّزِ الوجود، بل تأثير مقارنتها لإيجاد قدرة الله تعالى لذلك؛ فإنه لا مُوجِدَ إلا اللهُ تعالى، كما نقول: إنَّ النار محرِقَةٌ والطعامَ مُشبِعٌ والشرابَ مُرْوٍ بمعنى المقارَنة والسببية العادية، لا الحقيقيَّة.

وإذَا سلَّمْنا هذين الأمرين لا يَلْزَمُ أن يكون ذلك فضيلةً في الملائكة، فضلًا عن أفضليَّتِهم صلواتُ الله عليهم؛ فإنّ الملائكة غيرُ الكواكب، ونحن نمنع أن يكون شيءٌ

من الكواكب مَلَكًا مقرَّبًا أو رَسُولًا عن الله تعالى، بل نحن نمنعُ أنها أحياءُ فَضْلًا عن كونها فاضلةً عالمةً تَعْقِلُ عنه تعالى وتُبلِّغ عنه رسائِلَهُ، بل الكواكب عندنا مرصَّعةٌ في الأفلاك لمصالح الاهتداء وغيره كترَصُّع الجبال والمعادن في الأرض لمصالح إرساء الأرض عن الميْدِ ومنافع العباد.

وأمّا مناطق الأفلاك التي هي أوسع دائرة فيها، وبُعْدُها من القطر الشمالي والجنوبي بُعْدٌ واحد، فهذه ليس لها تأثيرٌ ولا اعتبارٌ في شيء من الأشياء. نَعَمْ هي أمورٌ موجودة في الأفلاك بالفَرْضِ والتقدير، ففَرْضُها تابعٌ للحركة، فما مِن دائرة نتخيَّلُها مِنطَقَةً إلا ويمكن أن نتخيَّلَ ما يقاطعها أو ما يخالفها منطقةً لذلك الفلَك، فكذلك القطب أيضا تابعٌ لفَرْضِ الحركةِ، فإنّ الفلَكَ إن فُرِضَ يتحرَّكُ مِن المشرق إلى المغرب كان القطبان شمالا وجنوبًا، وإن فرض الفلك يتحرك من الشمال إلى الجنوب كان القطبان من المشرق إلى المغرب، وتتبع المناطق لذلك، وهذه المناطق عندنا لا يتوقف عليها قيامُ الساعة ولا بقاءُ هذا العالَمِ ولا حادثٌ مّا، بل هذه اعتقاداتُ الفلاسفة، ونحن لا نساعدهم على شيء منها لأنهم يدَّعُونها بغير أمارَةٍ فضلا عن البرهان، وما المانع مِن أنَّ مناطق الأفلاك يقرِّبُها الله تعالى أو يخلّيها عن حالها ويبقى العالَم السفلي على حاله، ويكون التقاؤها كالتقاء الكواكب السيارة التي هي الاقترانُ عندهم؟! فكما أن الكوكبين يتقارنان ولا يتغيَّرُ شيءٌ من العالَم ثم يُفَرِّقُهما الله تعالى ثم يجمعهما وحالُ هذا العالَمِ باقٍ على حاله كما نشاهِدُهُ مع تطاول الأيام، ونجِدُ الأشخاص الذين ينْسِبون ذلك القِرَانَ إليهم لا يتجدَّدُ لهم شيءٌ ولا في جملة العالَمِ، فلم لا يجوزُ مثله في المناطق؟! لا سيما وقد قامت البراهين على أن الأجسام متساويَةٌ، والقاعِدَةُ القطعية أنَّ كُلَّ ما جاز على أحَدِ المِثْلَيْنِ جازَ على الآخرِ.

فيَحْصُل من هذه القواعد الجَزْمُ بأنَّ رَبْطَ خرابِ العالَمِ بالتقاء المناطِق جَهْلٌ مَحْضٌ، وإلّا قامت القيامةُ مرّات كثيرةً، حتى يقال: استقْرَيْنا العادةَ فوَجَدْنا تأثيرَ التقاءِ المناطق وخرابَ العالَم ربطًا عاديًّا، وَظَهَر أنَّ اعتقادَ هذه الأمور هوَسٌ مِن الفلاسفة، ونعوذ بالله من الجهالات والضلال واعتقاد يخالف الحق أو يباين

الصدق، فما الخَيْرُ كلُّهُ إلا بِيَدِه، وما الفضل جميعُه إلا من عنده، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وكذلك قولهم: «أَرْوَاحُ هَذَا العَالَمِ مَعْلُولَاتُ ذَلِكَ العَالَمِ» ممنوع، بل الله تعالى خالِقُ أرواح هذا العالَم بقدرته، والقَوْلُ بالعِلَلِ العقلية باطلٌ جَزْمًا كما تقدم في مسألة خَلْقِ الأفعال، وعند موطن تقريره ونفيه كلامهم في هذه المسألة زخارف ليس فيها شيء من التحقيق، فلا يُعَوَّلُ على شيء منها.

★ ★ ★

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ وَالثَّلَاثُونَ

فِي كَرَامَاتِ الأَوْلِيَاءِ[1]

ولنقدِّم بين يدي هذه المسألة بحثًا يُحتاج إليه فيها، فنقول: الكراماتُ لابُدَّ فيها من خوارق العادات، والعقلاءُ مُجمعون على حصول العلوم العادية باطّراد مجاري العادات، وأنّ الإنسان إذا رأى شيخًا يجزِمُ بأنه ما وُلد شيخًا، بل طفلًا ثم مترعرعًا ثم يتطوَّرُ حتى يصير شيخًا، وإذا خرج من بيته يجزم بأنّ أوانيه لم ينقلب شيء منها إنسانًا عالمًا فاضلًا مدقِّقًا في العلوم العقلية والنقلية، ومَن اعتقد خلاف ذلك عدَّهُ العقلاءُ من المجانين.

وإذا كان القطعُ حاصلًا باطراد العادات كان القطعُ حاصلا ببطلان الكراماتِ، فكيف يُتصوَّرُ بعد ذلك أن تُقبَلَ فيها أخبارُ الآحادِ أو أخبار الصُّلحاء وأتباعهم؟! بل نحن نقبل فيها أخبار آحاد الناس مع أنه ليس في قوّة البشر تقديمُ أرجح العَدْلَيْنِ[2] على الآخر، فَمَن أخبره عشرة من العدول بأمْرٍ ثم أخبرَهُ عَدْلٌ بخلافه فلا يمكنه أن يكذِّبَ تلك العشرة بخبر ذلك العدل مع استوائهم في العدالة وسائر المرجِّحات، والعلم به ضروري. وإذَا كان هذا حالَ أحد الظّنَّيْنِ مع الآخر فكيف يتمكن العقلُ مِن دَفْعِ القَطْعِ بالظنِّ أو دَفْعِ القَطْعِ بالقَطْعِ إن كان المُخبِرُ عن خَرْق العادة يفيدُ خبرُهُ القطْعَ؟!.

واعلم أنّ هذه مزَلَّةٌ عظيمةٌ مُعْضِلة يُشْكِل على كثير من الناس الجواب عنها، وقد اعتمد عليها بعضُهُمْ في إنكار الكرامات، فنحتاج إلى الجواب عنها قبل الخوض في هذه المسألة.

والجواب عنها أن نقول: لنا أسبابٌ عادية ربط الله بها مسبباتٍ عاديةً، وذلك

(1) أشار القرافي إلى هذه المسألة في «نفائس الأصول» (ج6/ص2837)

(2) في (ت) و(غ): الدليلين.

المرتبِطُ بتلك الأسباب وتلك المسبَّبات قطعيٌّ بالعلم العاديِّ، لا بالقطع العقليِّ، وهذا القطع العاديُّ فيه احتمالٌ عقليٌّ، والاحتمالاتُ العقليَّةُ لا تُخِلُّ بالعلوم العادية.

إذا تقرَّرَ هذا فنقول: هاهنا أمورٌ: أحدُها رَبْطُ المسبَّباتِ بتلك الأسباب، والثاني دوامُ تلكَ الأسباب، والثالث إخلافُ تلك الأسباب بغيرها.

أمّا الأمر الأول وهو ربط تلك المسبَّبات بتلك الأسباب فهو مَوْرِدُ القَطْع العاديِّ، بخلاف الأمرين الآخرين، وتقريرُه أنّ الجسم الإنساني ربَطَ اللهُ تعالى به الهبوطَ إلى جهة السُّفل وامتناع الطيران إلى فوقَ، وهذا الرَّبْطُ إنما وقعَ مع جسمِ الإنسان مِن حيث إنه إنسانٌ، أمّا جِسْمُ الإنسان إذا انْضَمَّ إليه عَوْنٌ إلهيٌّ فهذا غير مقطوعٍ به، وهذا كما نقول: نحن نقطعُ بأن الإنسان وُلِدَ بريئًا من الحقوق الدنيوية والأخروية، وهذا عندنا ضروريٌّ بالنظر إليه من حيثُ هُوَ هُوَ، أمّا إذا انضم إليه معاملةٌ أو ائتلافٌ[1] أو تكليفٌ شرعيٌّ فإنّا لا نقطع بذلك، فإذا جاء أحدٌ يُخْبِرُنا عن طريان المعاملة أو ورُود[2] التكليف الشرعيِّ قَبِلْنا خبَرَهُ وإن كان خبرَ واحدٍ، ولا نكون قد رفعنا المقطوع بالمظنون، فإن مورد القطع هو براءة الذمة من حيث هو هو، وهذا لم يرتفع.

نعم، لو قال المُخْبِرُ: اشتغَلَتْ ذِمّتُه من حيث هُوَ هُوَ من غير سبَبٍ طارئٍ عليه أو تكليفٍ أو غيره، لم يُقْبَل خبره ألبتَّة، فَوْرِدُ القطْعِ حينئذ غيرُ مورِد الخبر الموجِبِ للظنِّ، وكذلك ههنا إذا أخبرنَا العَدْلُ أنّ زَيْدًا طارَ من حيث هو إنسانٌ مِن غير أن ينضَمَّ إليه عونٌ إلهيٌّ كذَّبناه جَزْمًا، وإن أخبرنا أنه حصل له عَوْنٌ إلهيٌّ فطارَ قُلْنَا: هذا غَيْرُ مَوْرِد القَطْع، والمحلُّ قابل لورود هذا العونِ الإلهيِّ المُخْبَر عنه، كما أنّ الذِّمّة قابِلَةٌ للشغل بالحقوق الدنيوية والأخروية.

وهكذا نقول: مقتضى النطفة في مجاري العادات أن لا يتخلق منها شيخٌ، فإن أخبرنا مُخْبِرٌ عن تخلُّقِ شيخ عنها من حيث هي هي مِن غير أن ينضم إليها عونٌ إلهي

(1) في (ت) و (غ): ائتلاف

(2) في (غ): وجوب.

كذّبْناهُ لأنه أخبرنا في مورد القطع، ونحن لا ندفع القطع بالظن، وإن أخبرنا أنه تخلق عنها شيخٌ بعَوْنٍ إلهيٍّ اتصل بها صدَّقْناه لأنها قابِلَةٌ لورود العَوْنِ الإلهي عليها، فللهِ تعالى أن يَخْلُقَ الشيخ من النطفة ومن الجماد ومن كل شيء ومِن غير شيء في الآن الواحِد، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]، فللّه تعالى في النطفة وضعان، وضعٌ واقع في العالَم نَقْطَعُ بربط الطفولية بِهِ دون غيره، وربط آخر ما وقع إلّا أنه جائزُ الوقوع، فمَن أخبر عن وقوع هذا الجائز من العُدول صدَّقْناه وإنَّهُ غيرُ السبب الذي قطعنا بربط الطفولية به، فما تعارض القَطْعُ والظنُّ، بل القطع في مَوْرِدٍ والظن في موردٍ، كما قلناه في براءة الذِّمّة وشغلها بعد ذلك بالظن.

وكذلك تقول في سائر الأسباب العادية مع مسبَّباتها، فَمَن أخبر عن انفكاك مسبَّباتها من حيث هي هي من غير طريان عَوْنٍ إلهيّ لا نَقْبَلُ خبرَهُ، فإن أخبرنا عَن عدم دوامها على حالها بل اتَّصَلَ بها عَوْن إلهيٌّ قَبِلْناهُ لأنه ليس مَوْرِدَ القَطْعِ، وحاصله أن هذا سبب آخرُ يخالف السببَ الأوّلَ لأن المجرَّدَ عن العَوْنِ الإلهيِّ غيرُ المضافِ إليه، كما أنّ السُّمَّ المجرَّد عن الترياق قاتِلٌ، والمضاف إليه غيرُ قاتِلٍ، والدواء المجرَّد عن المُهلِكات نافعٌ، والمقرون بها غير نافع، ولا تناقض بين هذه الأحكام لحصول التغاير بين المفهومين[1]، فكذلك كلُّ سببٍ عادي.

فظهر أنّ لنا ثلاثةَ أمور: رَبْطُ المسبَّبات العادية بأسبابها، ودوامُ تلك الأسباب على حالها بغير إضافة، وإخلافها بخلافها، فالأوَّلُ هو مَوْرِدُ القَطْع ولا يُقْبَلُ فيه الظن، ودوام تلك الأسباب على حالها ظنيٌّ لا قطعيٌّ لأنّ المحلَّ في كل حين قابلٌ لوُرودِ التَّصرُّفِ الإلهيّ في كل جزءٍ من أجزاء العالَم، وكذلك إخلافُ هذه الأسباب بما يخالِفُها أمرٌ ممكنٌ في العالَم، فتكونُ النار لم تَحْرِقْ لأنها بُدِّلَت بالبرد والسلام وهو مخالِفٌ لحقيقة النار من حيث هي نارٌ، والسُّمُّ لم يقتل لأنه بُدِّل باللَّبن الحليب أمرٌ ممكن لا قطع فيه لا عقليّ ولا عاديّ، فهذان القسمان الأخيران مظنونان يُقْبَل فيهما خبرُ الواحد ويُصَدَّقُ فيه العدل بما أخبر بِهِ عنهما، كما نُصدِّقهُ

(1) في (ت) : المجموعين.

في شغل الذِّمة مع القطع ببراءتها.

ولما ألْبَسَ هذان الموردان بالمورد الأول على كثير من الناس أشكلَ الأمر وعَظُمَ الخَطْبُ وعَسُرَ تصوُّرُ دَفْعِ القَطْعِ بالظَّنِّ وارتُكِبَ لأجْلِ ذلك إنكارُ الكرامات، والآن والحمد لله قد ظهر لك الفَرْقُ وتميَّزَ لك الحقُّ وسهل عليك استعمالُ الظنون لعِلْمِك أنّ مواردها غيرُ موارد العلوم، وبقيت المسألة في غاية الإشراق.

قوله[1] في حجج المنكرين: ﴿ تَجْوِيزُ الكَرَامَاتِ يُفْضِي إِلَى القَوْلِ بِالسَّفْسَطَةِ؛ لِأَنَّا إِذَا جَوَّزْنَا الكَرَامَاتِ فَلَعَلَّ اللهَ تَعَالَى قَلَبَ الجِبَالَ ذَهَبًا أَوْ يَاقُوتًا لِبَعْضِ الأَوْلِيَاءِ، وَلَعَلَّهُ خَلَقَ هَذَا الإِنْسَانَ الشَّيْخَ فِي هَذِهِ الحَالَةِ كَرَامَةً لِوَلِيٍّ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ تَجْوِيزَ ذَلِكَ يُفْضِي إِلَى جَهَالَاتٍ ﴾

قلنا: إن كنا نشاهدُ الجبَلَ فلا يجوزُ أن يكون ياقوتًا لا كرامةً ولا معجزةً لنَبِيٍّ لأنّ خلاف المحسوس غيرُ معقولٍ، وإن كُنّا لا نشاهِدُه فقد بيَّنا أنّ الله تعالى له التصرُّفُ في جميع أجزاء العالَم بما شاء، ولا قَطْعَ عندنا بامتناع تصرُّفِه، بل الجوازُ معلومٌ، ونَفْيُ هذا الجواز هو الجهالات، فإن من اعتقد في الجائز الامتناعَ فهو جاهلٌ عظيمُ الجهالة، فما ألزمتمونا من الجهالة فهي صِفَتُكم، ونحن نبْرَأُ منها.

قوله[2] في الحجة الثانية: ﴿ شَرْطُ الدَّلِيلِ أَنَّهُ مَتَى حَصَلَ حَصَلَ مَعَهُ المَدْلُولُ، وَظُهُورُ الخَوَارِقِ يَدُلُّ عَلَى النُّبُوَّةِ، فَلَوْ حَصَلَ فِي حَقِّ النَّبِيِّ وَفِي حَقِّ غَيْرِهِ خَرَجَ عَنْ كَوْنِهِ دَالًّا عَلَى صِدْقِ النَّبِيِّ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِإِجْمَاعٍ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ بطلانَه بالإجماع، وتقريرُه أنّ خَرْقَ العادة اشترك فيها صاحب الطِّلَّسْم وصاحبُ السيميا وصاحب السِّحر، وكل منهم لا تحيل العادةُ عليه قَصْدَ

(1) الأربعين (ص380)
(2) الأربعين (ص380)

إضلال الخلق بادعاء النُّبوَّةِ، وقد وقع ذلك من جماعة وقُتِلُوا كـ«السُّهْرَوَرْدِيّ[1]» الزنديق وغيره ممن أظهر خوارقَ العادات بالطِّلَّسْماتِ وادَّعَوا النبوات في هذه المِلَّةِ المقطوع بانقطاع النُّبوَّةِ فيها بَعْدَ رسول الله صَلَّى الله عليه وسَلَّمَ.

وإذا كان خَرْقُ العادة مشترَكًا بين المُحِقِّ والمُبْطِلِ، فإنّما فرَّقَ الخَلْقُ بالقرائن الحاليَّةِ والمقاليَّةِ لأنّ الرُّسُلَ عليهم السلام تكونُ سجاياتهم في غاية الطَّهارَةِ والبُعْدِ عن الدّناءَةِ، ولهم النفوسُ الزكية والأخلاقُ الرَّضيَّة والصفاتُ الحميدَةُ مِن حين الولادة إلى حين دعوَةِ النُّبوَّة، فلا يرتابُ عاقلٌ أنّ مثل هذا البشَر الطاهر لا يُقْدِمُ على الفسادِ وقَتْلِ العِباد وإظهارِ العِناد لمجرَّد غرَضِهِ الفاسِد، ويتأكد ذلك بالمعجزة الباهرة وأخبار الكتب السالفة التي يتعذر مواطأة هذا الرسول الكريم مع جهله بتلك الكُتب على تأييده ومعاضدته ومناصرته، ثم تَظْهَرُ البركاتُ الفائقة والأخلاقُ الرائقة فيمن اتَّبَعَهُ من غير كَسْبٍ ظاهر بل ببركةِ اتّباعه، فيَقْطَعُ كلُّ عاقلٍ أنه نبيٌّ حقٌّ ورسولُ صِدْقٍ، وفي الزنادقة يجدهم الخَلْقُ قبل دعواهم النُّبوَّةَ ومع ادعائها وبعدها مشتملين على النفوس الخسيسة والمكاره الرذيلة، مجتهدين في تحصيل المالِ والجاهِ، على وجوههم قَتامٌ وعلى متبعيهم ظلامٌ، تُعْرَفُ أكاذيبُهم في لَحْنِ أقوالهم، وتظهر سرائرهم في تصرُّفات أفعالهم، فيَقْطَعُ اللبيبُ بكذبهم، فليس العمدة في إثبات النبوَّةِ على المعجزة فقط، بل عليها مع ما ذكرناه، فلا يكون ذلك الخارِقُ وَحْدَهُ دليلًا مستقلًّا حتى يلزم عليه النقضُ بوجوده في حقِّ الوَلِيِّ بدون النبوة.

قوله[2] في الحجة الثالثة: ﴿ **لَوْ جَازَ ظُهُورُ هَذِهِ الخَوَارِقِ فِي حَقِّ بَعْضِ الأَوْلِيَاءِ لَجَازَ ظُهُورُهَا فِي حَقِّ البَاقِينَ، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَخْرُجُ انْخِرَاقُ هَذِهِ العَادَاتِ عَنْ كَوْنِهِ دَلِيلًا عَلَى النُّبوَّةِ أَوْ عَلَى الكَرَامَةِ** ﴾

قلنا: خروج الخارق عن كونه دليلًا إنما يكون بكونه يَصِيرُ عادةً، فلا يكون

(1) هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين والمشهور بالسهروردي المقتول (ت549هـ) تمييزا له عن الإمام شهاب الدين عمر السهروردي (ت632هـ) صاحب كتاب العوارف.

(2) الأربعين (ص380)

فِعْلُه خارِقًا فتسْقُطُ الدلالة به على النُّبوَّة والولاية، وإنما يَصِيرُ عادَةً إذَا وقعَ حتى يصيرَ عادة، والوقوعُ لا يلزم من الجواز، وأنتم إنما أثبتم الجوازَ بقولكم: «لو جاز ظهورُها في البعض لجاز ظهورها في الكل»، والجوازُ في حَقِّ الكلِّ لا يُسْقِطُ الدلالةَ، إنما يُسقِطُ الدلالةَ وقوعُها في حقِّ الكلِّ، وأنتم ما أثبتوه. فإن قلتم نَفْرِضه واقعًا في حق الكلِّ، قلنا: لا يلزم مِن فَرْضِ الوقوع الوقوعُ المحقَّقُ، والفَرْضُ بمجرَّدِه يُفِيدُ اللَّبْسَ ولا يُحَصِّلُ المطلوبَ.

قوله[1]: ﴿ إِذَا ظَهَرَتِ الكَرَامَاتُ عَلَى إِنْسَانٍ ثُمَّ ادَّعَى عَلَى أَحَدٍ مَالًا فَإِمَّا أَنْ يُطَالِبَهُ بِالبَيِّنَةِ أَوْ لَا يُطَالِبَهُ، لَا جَائِزَ أَنْ يُطَالِبَهُ لِأَنَّ ظُهُورَ الكَرَامَةِ يَدُلُّ عَلَى كَمَالِ دَرَجَتِهِ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يُكَذَّبَ فِي ادِّعَاءِ المَالِ عَلَى الغَيْرِ، وَلَا يَجُوزُ عَدَمُ مُطَالَبَتِهِ بِالبَيِّنَةِ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «البَيِّنَةُ عَلَى مَنِ ادَّعَى وَاليَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»[2]. وَلَمَّا بَطَلَ القِسْمَانِ بَطَلَ ظُهُورُ الكَرَامَةِ ﴾

قلنا: نحن نسَلِّمُ أنّ الكرامة تدُلُّ على عُلُوِّ درجته عند الله تعالى، ولا يلزم مِن ذلك أن يُقْضَى له بغير بيِّنة لأنّ القضاءَ حُكْمٌ شرعيٌّ يتوقف على المدارك الشرعية، فحيث لا مدرك شرعي لا نحكم وإن كان الواقع قد عُرِف، ألَا ترى أنّ القرائنَ لو دلَّت قطعًا على صِدْق المدَّعي لم يُحْكَمْ له بها وإنْ كان القطعُ حاصلًا، ولو قَطعَ الحاكِمُ بأنَّ زيدًا قتل عَمْرًا بالمشاهدة لَمْ يَجُزْ أن يَقْضِيَ بالقصاص مع عدَمِ البيِّنَة، والحاكم لا يقضي بِعلْمِه على الخلاف. وبالجملة حدودُ الله لا تُتعدى في القضاء ولا في غيره، بل تُتَبَّعُ الأوضاعُ الشرعية كيف كانت وحيث كانت، مع قَطْعِ النظر عن خصوصيات المحالّ، فحينئذ لا يلزَمُ من القَطع بصِدْقه أن يُقْضَى له بغَيْرِ بيِّنَةٍ؛ فإن ذلك قضاءٌ بغير الحُجَّةِ الشرعية، إلا أن يقوم دليلٌ على أن الحاكم يَقْضِي بعِلْمِه.

* * *

(1) الأربعين (ص380)

(2) رواه الدارقطني في سننه (3190)

المَسْأَلَةُ الخَامِسَةَ وَالثَّلاثُونَ
فِي أَحْكَامِ الثَّوابِ وَالعِقَابِ

قوله[1] في الحجة الثانية: ﴿لَوْ كَانَ العَمَلُ عِلَّةً لِوُجُوبِ الثَّوَابِ لَكَانَ إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ مِنَ اللهِ أَنْ لَا يُثِيبَ أَوْ يَصِحَّ، فَإِنِ امْتَنَعَ أَنْ لَا يُثِيبَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الصَّانِعُ عِلَّةً مُوجِبَةً لِذَلِكَ الثَّوَابِ لَا فَاعِلًا مُخْتَارًا، وَإِنْ صَحَّ فَبِتَقْدِيرِ أَنْ لَا يُثِيبَ إِنْ لَمْ يَصِرْ مُسْتَحِقًّا لِلذَّمِّ لَمْ يَتَحَقَّقْ مَعْنَى الوُجُوبِ، وَإِنْ صَارَ مُسْتَحِقًّا لِلذَّمِّ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ نَاقِصًا بِذَاتِهِ مُسْتَكْمَلًا بِسَبَبِ ذَلِكَ الفِعْلِ الَّذِي يَفْعَلُهُ، وَهُوَ مُحَالٌ﴾

قلنا: لا نُسلِّمُ أنه يلزَمُ من امتناع عدَمِ الإثابة على الله تعالى أن يكون موجِبًا بالذات؛ لأنَّ معنى وجوبِ الثوابِ على الفِعْل عند المعتزلة أنّ الله تعالى يجبُ له لذاته مراعاةُ المصالح والاتصاف بالعدل والإنصاف، ومن جملته إثابة المطيع ومعاقبةُ العاصي، وهذا يقتضي الحكمة والعدل عندهم وهما صفة ذاته تعالى، وهذا لا يصيِّره تعالى موجِبًا بالذات لأنَّ المُوجِبَ بالذات هو الذي لا يكونُ له في فعْلِه اختيارٌ، وفِعْلُ الله تعالى على هذا التقدير واقعٌ باختيارِه وقدرته لأجْلِ عِلْمِه بأنَّ ذلك وَجْهُ المصلحة والحِكْمَةِ، لا أنه يُوجِبُه إيجابَ العِلَّةِ معلولَها، كما إذا وافقناهم على أن الله تعالى إذا أخبر عن وجود شيء أو قدَّره أو عَلِمَهُ وجَبَ أن يصدر ذلك عنه جَزْمًا، ويستحيل أن لا يَصْدُرَ عنه، ومع ذلك فنحن معترفون بأنه تعالى فاعلٌ مختارٌ، فإنّ ذلك الوجوبَ نشأ عن تعلُّقِ الصفات لا عن إيجابِ الذاتِ.

فكذلك الموجَب هاهنا نشأَ مِن تَعَلُّقِ العِلْمِ، فإنّ حصولَ الفِعْل هو وَجْهُ المصلحة والحِكْمة والعَدْل، والعَدْلُ واجِبٌ لله تعالى، فيَجِبُ مقتضاه، فإنّ مُقتضَى الواجِب عقْلًا واجِبٌ عَقْلًا، فيبقى النزاع معهم في أنّ هذا مقتضى العَدْلِ أم لا،

---

(1) راجع الأربعين (ص382)

أمّا إذا سُلِّمَ لهم أن هذا مُقْتَضى العدل لا يلزم أن يكون الله تعالى موجِبا بالذات، بل هو فاعل مختار على هذا التقدير، كالصورة التي بيناها بالاتفاق بيننا وبينهم.

ثم قولكم: «وَإِنْ صَحَّ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَدَمُ الإِثَابَةِ فَبِتَقْدِيرِ أَنْ لَا يُثِيبَ إِنْ لَمْ يَصِرْ مُسْتَحِقًّا لِلذَّمِّ لَمْ يَتَحَقَّقْ مَعْنَى الوُجُوبِ» ممنوع؛ لأنّ الوجوب لفظٌ يقال على معانٍ، أحَدُها السُّقوط كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: 36] أي: سقَطَتْ إلى الأرض، ومنه وجوب الشمس أي سقوطُها من أفق المغرب، وسمعنا: للحَجَرِ وَجْبَةً عظيمةً أي سَقْطَةً، ويقال على ما حكَمَ العَقْلُ بتعيُّنِ وقُوعِه، كقولنا: اللهُ تعالى يَجِبُ أن يكونَ حَيًّا عالمًا موصوفًا بصفات الكمالِ، وهذا القسمان لا يلزم من عدم وقوع الواجِب فيهما ذَمٌّ، ويقال على تعلُّقِ خطاب الشَّرْعِ بفِعْلِ المكلَّفِ على وَجْهٍ مخصوصٍ بحيث يَطْلُبُ الفِعْلَ منه ويَمْنَعُهُ عن نقيضه، فهذا هو الوجوبُ الذي يلزم من عدم الواجبِ فيه الذمُّ.

إذا تقرر أنّ للواجب هذه الثلاثة المعاني فمعنى وجوبِ الثواب على الطاعة هو من المعنى الثاني عند المعتزلة لأنهم يعتقدون أنّ العقل قضَى بوجوب ذلك لذات الله تعالى لأنه مِن العدل والحكمة عندهم، فلا يلزم من عدم وقوع الواجبِ فيه ذمٌّ، فقد ثبتَ معنى الوجوب بدون الذمّ على تقدير التَّرْك.

ثم قولكم: «وَإِنْ صَارَ مُسْتَحِقًّا لِلذَّمِّ لَزِمَ أَنْ يَصِيرَ نَاقِصًا بِذَاتِهِ مُسْتَكْمَلًا بِسَبَبِ ذَلِكَ الفِعْلِ الَّذِي يَفْعَلُهُ وَهُوَ مُحَالٌ»، قلنا: لا يلزم من ذلك محالٌ؛ فإن ذلك لازم في سائر الصفات الربانية التي يجب اتصافُ الله تعالى بها، فإنّ لقائلٍ أن يقول فيها: إمّا أن يجب اتصافُ الله تعالى بالعلم والقدرة والإرادة أَوْ لا، فإن وجب لزم أن يوصف الربُّ تعالى بالنقص على تقدير عدَمِها، ولا معنى للذَّمّ إلا وَصْفُه بالنقص، فحينئذ يلزَمُ النقص بالذات والاستكمالُ بالغَيْرِ وهو تلك الصفات، وإن لم يَجِبْ لزم أن يكون اللهُ تعالى غيرَ موصوف بصفات كمالِه، وهو محال، أو نقول: الله تعالى إمّا أن يكون كاملا فلا حاجةَ إلى هذه الصفات لأنّ العَقْلَ إنما يُثْبِتُها تحصيلًا للكمالِ ونَفْيًا للنُّقْصان، فإذَا حصَل الكمالُ بدونها فلا حاجة إليها، وإن كان لابُدَّ منها في

الكمال لزم النقصان بالذات والكمال بالغير، فكل ما يقال في الجواب عن هذا الهذيان يقوله الخصم جوابا عن هذيانه.

والتحقيق في الجميع أن الله تعالى هو الموصوفُ بصفات الكمالَ ونعوت الجلال، فمتى فُرِضَ موجودٌ ليس موصوفًا بذلك لم يكن هو الله تعالى، فليقل القائل بعد ذلك في هذا الموجود الذي ليس هو الله تعالى أنه ناقصٌ بذاته وما شاء من هذه العبارات، فنحن ما نعني بقولنا «الله» تعالى إلا الواحد الموصوف بغاية الكمال، فما ليس كذلك فليس رَبَّنا ولا معبودَنا، ولا غَرْوَ أن نقول بالنقص في غير خالِقنا سبحان الله عما يصفه الواصفون ويتوهمه المتوهِّمُون مما لا يَلِيقُ بجلاله ولا عَظَمِة كبريائه.

بل ينبغي أن نبحث مع المعتزلة في حرف واحد وهو أن ما ادَّعوه فليس من صفات الكمال، ونُبيِّن ذلك بطرقه وأن الله تعالى هو المَلِكُ على الإطلاق المالك للجميعِ والكلُّ مِلْكُه، فله أن يعذِّب الجميعَ وإنْ أطاعوا ويُنَعِّمَ الجميع وإن عَصَوْا لأنه يتصرَّفُ في مُلكه، فلا يتأتَّى منه الظُّلْمُ ألبتَّة، لتعذُّرِ حقيقته في حَقِّه تعالى، فإنّ الظُّلْمَ لابُدَّ وأن يكون تصرفا في ملك الغير، واللهُ سبحانه وتعالى يستحيلُ عَقْلًا أن يتصرَّفَ إلا في ملكه، فلذلك مثَّلَ بعضُ الفضلاء هذه المسألة بقرموسي[1] صنع جِرَارًا من طينةٍ وكلُّها على ملكه ثم اتخذ بَعْضَها لطينِه وبعضها لكَسْح مراحيضه وإزالَةِ قاذورات منزله، وبعضها تركها فارغة غير معدة لشيءٍ، فإنه لا يحسن مِن عاقل أن يحكم على هذا القرموسي بالجوْرِ والظُّلْمِ في هذه الجرار، وما سبب ذلك إلا أنه متصَرِّفٌ في ملكه، وملكُه كُلُّه قابِلٌ لما فعلَهُ فيه، فكذلك اللهُ تعالى يتصرَّفُ في مُلْكِه والخلائق كلُّهم ملكه وهم قابلون لما يَعْمَلُ معهم وفيهم، فالظلم حينئذ يستحيل في حقّه، والخلائق كلهم دائرون بين عدله وفضله، إن أحسن فبفَضْله، وإن عاقب فبِعَدْلِه، ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [الأنبياء: 23]، نسأل الله

---

(1) Keramos لفظ يوناني يعني الأرض والتربة المحروقة، فقد يكون القرموسي نسبة لصناعة الفخار المتخذ من طين الأرض.

تعالى الأدب معه في جميع الحركات والخطَرات والسكنات، وأن يجعلنا من أهل فَضْلِه، وأن يُعامِلَنا بلُطْفِه في جميع أحوالنا في الدنيا والآخرة بِمَنِّهِ وكَرَمِه، إنه أهل التَّقْوى وأهْلُ المغْفِرَة، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

قوله[1]: ﴿ **فِعْلُ العَبْدِ عِنْدَ الخصْمِ وَاقعٌ بِقُدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ، فَلَوْ صَارَ ذَلِكَ سَبَبًا لأَنْ يَجِبَ عَلَى اللهِ تَعَالَى فِعْلُ الإِثَابَةِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ العَبْدُ قَدْ أَلْجَأَ اللهَ تَعَالَى بِذَلِكَ الفِعْلِ إِلَى إِيجَادِ الثَّوَابِ إِلْجَاءً لَا يَتَمَكَّنُ مِنْ تَرْكِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ** ﴾

قلنا: مثلُ هذا الإلجاء ليس محالًا على الله تعالى؛ فإنّ العَبْدَ إذا فعَلَ فِعْلا في العالَم وجَبَ أن يعْلَمَ اللهُ تعالى صُدورَ ذلك الفعل مِن العبد وأن يرى الله تعالى ذلكَ الفعلَ ببصره، وإن تكلَّمَ العبْدُ وَجَبَ أن يصير سَمْعُ الله تعالى متعلّقًا بذلك الكلام بَعْدَمَا لم يكن متعلّقًا بِه، فقد تُصُوِّرَ أنَّ العبد بقدرته واختياره متمَكِّنٌ من إيجاب تَعَلُّقِ صِفَاتِ الربِّ تعالى بما لم تَكُنْ مُتَعَلِّقَةً بهِ قبل ذلك، ولا معنى لما ذكرتموه من الإلجاء إلا هذا الوجوبُ، فإنّ العَدْلَ عند الخصم صفَةُ الله تعالى، وفسَّرهُ بوجوب الإثابة بعد فعل العبد الطاعة، فكما أنه لا استحالة في تَمَكُّنِ العَبْدِ من صيرورة صفات الله تعالى مِنْ سَمْعِه وبَصَرِه متعلِّقَةً بعدما لم تكن فكذلك لا استحالة في أنه متَمَكِّنٌ من صيرورة فِعْل الإثابة واجبًا بعدما لم يكُنْ، وهذا لا نقص فيه عِنْدَ الخصم لأنَّ الإلجاء الذي هو نَقْصٌ أن يُفَسَّر بالإكراه الذي يقَعُ على خلاف الداعية والإرادة ولا يكون لائقا بالمُكْرَه، وأمّا الإثابةُ فعند الخصم واقعةٌ بإرادة الله تعالى وقدرته وداعيته؛ لأن عِلْمَ الله تعالى عنده بأنَّ فعل الإثابة هو العَدْلُ، فوجب أن الله تعالى يريد فعلَ الإثابة على وَفْقِ كمال ربوبيته، كما نقول: إن علم أحَدِنا باستحقاق زَيْدٍ لأجرته يُوجِبُ علينا دَفْعَها إمّا شرعا أو في مكارم الأخلاقِ ومقتضى العدل والإنصاف، فإذَا فَعَلْنا نحنُ ذلك لهذه الداعية وزَيْدٌ لم يتعرَّضْ لإكراهِنا على ذلك بِفِعْل ولا قَوْلٍ يقتضي وقوعَه بعد فِعْلِه ما يُوجِب الأجرَةَ، لا يقول أحد من

(1) راجع الأربعين (ص382 ـ 383)

العقلاء: إنّ زيدًا أكرهنا على دَفْع أُجرتِه، ولا إنّه عامَلنا بما لا يليقُ، فكذلك العباد مع الله تعالى عند الخصم.

قوله[1] في شبهة الخصم: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: 17] ﴾

قلنا: نسَلِّمُ أنّ الجزاء واقعٌ وأنه بسبب الأعمال، ولكن نزاعُنا في سببية تلك الأسباب هل هي بوَضْع الشَّرْع وبفَضْلِه جعلها أسبابًا للجزاء وكان له أن لا يجعلها، أو العقلُ اقتضى أنّ الله تعالى يجِبُ له لذاته أن يجعلها أسبابًا بناءً على أنّ العدل لا يُتصوَّرُ في حَقِّه تعالى إلا بذلك، كما يجب له لذاته أن يكون عالمًا حتى يُتْقِنَ أفعالَه، إذ الإتقانُ لا يتأتّى إلا بذلك.

فَمَذْهَبُ أهْلِ الحقِّ رضوان الله عليهم أنّ الله تعالى هو المتفَضِّلُ بجَعْلِها أسبابًا مِنْ فَضْلِه، وعَدْلُهُ لا يتوقَّفُ على ذلك لتحَقُّقِ عَدْلِه مع عقابِ الجميع كما تقدَّمَ تقريرُه، فصارَتْ ظواهرُ الآيات لا تَأْبَى مذهَبَ أهْلِ الحقِّ ولا تفيدُ مذهب أهْلِ الباطل، بل إذا استدَلَّ بها المعتزلة قال أهل الحق بموجَبها مع بقاء النزاع على حاله.

قوله[2] في حُجَج المُرْجِئَة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامِ: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [طه: 48]، فَهَذِهِ الآيَةُ صَرِيحَةٌ فِي أَنَّ مَاهِيَّةَ العِقَابِ مُخْتَصَّةٌ بِمَنْ كَذَّبَ بِاللهِ تَعَالَى وَكَانَ مُتَوَلِّيًا عَنْ دِينِهِ، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ مُكَذِّبًا وَلَا مُتَوَلِّيًا عَنْ دِينِهِ لَا يُعَذَّبُ ﴾

قلنا: هذه الآية لا دلالة لها، مع أنّا نسَلِّمُ أنّ الألف واللام للعُموم وأن الله تعالى أخْبَر أنّ كُلَّ فَرْدٍ من أفراد العذاب كائن على المكذِّب والمتولي، ومع ذلك فَنَمْنَعُ أنّ الآية مفيدةٌ مطلوبَ المرجئة، وتقريره أن نقول: غايةُ ما يتوهمه المرجئةُ أنّ المبتدأ يجب أن يكون محصورًا في الخبر، والعذابُ مبتدأ، وَ﴿عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾

---

(1) راجع الأربعين (ص 383)

(2) الأربعين (ص 383)

خبره، فينحصرُ العذابُ في المكذّبِ فلا يتعدّى لغَيْره، وهو المطلوب.

لكن هذا البحث والتقرير فيه نظرٌ دقيقٌ، وذلك أن المفهوم للحصر قسمان:

ـ **أحدهما:** أن يكون بـ«إنما» نحو: «إنما الرِّداء على زَيْدٍ»، وبحرف «إلا» بعد تقدم النَّفْي نحوُ: «لَا رِدَاءَ إِلَّا عَلَى زَيْدٍ»، وبتقديم المعمولات نحوُ: «على زيد الرِّداءُ»، فهذه الأقسام الثلاثة تقتضي الحَصْرَ بمعنى أنّ المحصور مع المحصور فيه ولا يكون مع غيره، فيكون المرادُ في المُثلِ الثلاثة: الرِّدَاءُ عَلَى زَيْدٍ وَلَا يَكُونُ عَلَى غَيْرِهِ، وتقديم المعمولات لا يختص بالمجرورات، بل والمنصوبات أيضا كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] قال جماعة من العلماء: معناه: لا نعبد إلا إياك ولا نستعين إلا بك.

ـ **والقسم الثاني من الحصر:** وجوبُ انحصار المبتدأ في الخبر، كقولنا: «زَيْدٌ قائمٌ»، و«عمرو عليه رداءٌ»، وهذا أصرح حالة تعريف الخبر من تنكيره نحو قوله عَلَيْهِ السَّلامِ: «تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»[1]، و«ذَكَاةُ الجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ»[2] أي: لا يحصل الإحرامُ بالصلاة إلا بالتكبير، ولا الخروج منها إلا بالتسليم، ولا ذكاةَ الجنين إلا بذكاةِ أمِّه، وبرهانُ حَصْرِه حالةَ التعريف والتنكير أنّ المبتدأ يجب أن لا يكون أعمَّ، بل يجوز أن يكون أخص كقولنا: «الإنسانُ حيوانٌ»، ومساويا كقولنا: «الإنسانُ ناطقٌ»، ويمتنع أن يكون أعم كقولنا: «الحيوان إنسان» و«الفرد زوج»، وإذا وجب له أن يكون أخصَّ أو مساويًا، والأخصُّ يوجد مع الأعم ولا يوجد بدونه، والمساوي يوجد مع مساويه لا يوجد بدونه، ولا معنى للحَصْرِ إلا ذلك، فهذا برهانٌ قاطع على وجوب حَصْرِ المبتدأ في الخبرِ مُعَرَّفًا كان أو مُنكَّرا.

لكن هذا الحصرُ مباين لذلك الحَصْرِ الأول لأنَّ معنى هذا الحَصْرِ أنّ المبتدأ يَجِبُ اتصافُه بالخبر، وأنه لا يوجد بدونه ولا يتعداه كما لا يتعدى المحصور في المدينة،

---

(1) رواه الترمذي (238)

(2) رواه أبو داود في سننه (2828) والترمذي (1476)

ويجوز اتصافُ المبتدأ بغير الخبر مع الخبر مما لا ينافيه، فإذا قلنا: «زيد قائم» لا يتعدى زيدٌ القيامَ، ويجوزُ اتصافُه بغير القيام مِن العلم واللون والحرارة مما لا ينافي القيامَ، ويجوز أن يثبُتَ التحريمُ مع صفات أُخرى غيرِ التكبير مما لا ينافي التكبيرَ كالنِّيَّة والقيام والتوَجُّه وغير ذلك، فهذا هو كمال مَعْنَى هذَا الحَصْرِ.

وأما الحصر الأول فيقتضي سلب ما عدا الوصف المحصور فيه، كانَ يُنافيه أمْ لا، فإذا قلنا: «إنما زَيْدٌ رَجُلٌ يعيشُ مع الناس في الدنيا»، عقيب قول من قال: «زيدٌ أمير أو وزير أو خليفة» ونحو ذلك من المناصب، فإنّ هذا الحَصْرَ يقتضي سَلْبَ تلك الأمور المُدَّعاةِ التي سِيقَ الكلامُ لأجْلِها وإن كانت ممكنةَ الاجتماع مع كونه رَجُلًا يعيشُ في الدنيا مع الناس، بخلاف ما لو قلنا: «زَيْدٌ رجلٌ يعيشُ مع الناس» لا يُفْهَم من هذا اللفظ سَلْبُ تلك الأمور التي ادعُّيتَ، فحينئذ حَصْرُ المبتدأ في الخبر لا يقْتَضِي سَلْبَ ما لا ينافي الخبر، بخلاف القسم الآخَرِ من الحَصْرِ، مع اشتراك القسمين في مفهوم الحَصْرِ، وأنّ المحصور لا يُوجَدُ بدون المحصور فيه.

إذَا تقرر هذا البحثُ فنقول: الآية تَقْتَضِي حَصْرَ العذاب في المكذِّب بمعنى أنّ العذاب لابُدَّ له من المكذِّبِ، ولا يقتضي أنه لا يَثْبُت العذابُ لغَيْرِ المكذِّبِ، فلا يتناول محلَّ النزاع، وهذا كقولنا: «السَّماءُ على زَيْدٍ» خبر صادق بالضرورة، ولا يقتضي أنها ليست على غيره، فكذلك هاهنا.

نعم لو قلنا: «إنّما السماءُ على زَيْدٍ»، و«إنَّما العذابُ عَلى المُكذِّبِ» اقتضى ذلك عدمَ كون السماء على غير زيد وعدم كون العذاب على غير المكذِّب، فظهر حينئذ بهذا التلخيصِ الدقيقِ القطعيِّ أنَّ الآية لا مستنَدَ لهم فيها.

قوله[1]: ﴿ وَثَانِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[الملك: 8 - 9] فَأَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ كُلَّ فَوْجٍ يَدْخُلُ النَّارَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: ﴿قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا﴾، وَهَذَا

(1) الأربعين (ص 384)

صَرِيحٌ فِي أَنَّ كُلَّ مَنْ دَخَلَ النَّارَ كَانَ مُكَذِّبًا بِاللهِ تَعَالَى، فَيَقْتَضِي أَنَّ كُلَّ مَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمْ يَدْخُلِ النَّارَ ﴿

قلنا: أوّل الآية يقضي على آخرها وهو قوله: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الملك: 6] إلى قوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ﴾ [الملك: 8] أي: من الذين كفروا، فالسياق إنما هو فيهم فلا يليقُ العدولُ عنه إلى كلام أجنبيّ فيقول: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الملك: 6] ثم يقول: كُلُّ من يدخل النارَ فهو كافِرٌ، بل اللائق أن يكون آخرُ الكلام مرتبطًا بأوَّلِه حتى ينتظم شَمْلُ الآية.

وإذا كان آخرُ الآية مرتبطًا بأولها وأنّ ثَمَّ ضميرًا محذوفًا تقديره: «مِنْهُمْ»، وقد تقدم أنَّ إثبات الخبر للمبتدأ لا يقتضي عدم إثباته لغيره كما تقدم تقريرُه في الآية آنفا، فلا تقتضي هذه الآيةُ أنَّ النارَ إذا كانت للذين كفَرُوا أن لا تكون لغيرهم، كقولنا: «السماءُ سقفٌ مرفوع لبلاد المشرق» لا يقتضي أنها لا تكون كذلك لبلاد المَغرِب، فسقط الاستدلال بهذه الآية.

قوله[1]: ﴿ **ثَالِثُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى ۞ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۞ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ۞﴾ [الليل: 14 - 16] فَقَدْ حَصَرَ صَلْيَهَا لِلْمُكَذِّبِ، فَلَا يَصْلَاهَا غَيْرُهُ ﴿**

قلنا: آخرُ الآية يُبْطِلُ أوَّلَها بقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ۞ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ۞ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى ۞ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الليل: 17 - 20] فدلّ ذلك على أنّ التقيَّ الذي ليس بأتقى لا يجنّبها وهو صاحب الكبيرة، فكما دلَّ أولها على عدم صَلْيِه النّارَ بمفهوم الحَصْرِ دلّ آخرها على صَلْيِهِ لها بمفهوم الصِّفَةِ، فيتعارضُ المفهومان فيَسْقُطان، فيبطل الاستدلالُ بالآية.

(1) الأربعين (ص 384)

قوله[1]: ﴿ **الحُجَّةُ الخَامِسَةُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾** [الزمر: 53]، **وَلَمْ يَشْتَرِطِ التَّوْبَةَ** ﴾

قلنا: هذه الآيةُ مُطْلَقَةٌ، والآيةُ الأخرى مقيَّدةٌ بالمشيئة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، وقد تقرر في أصول الفقه حَمْلُ المُطْلَقِ على المقيَّد، وإذا كان غفران جميع الذنوب مشروطا بالمشيئة فنحن نقول بموجَبه وهو أن الله تعالى إذا شاءَ غفر للجميع، لكن لم قلتم: إنّ هذا الشَّرْطَ حاصِلٌ؟! فما النزاع إلا فيه، وإلا فنَحْنُ لا نُحِيلُ ذلك على الله تعالى، بل نقول: هو أخبر تعالى أنه أراد عذاب جماعة من أهل الكبائر كما حكى عنه سبحانه وتعالى نبيُّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حديث الشفاعة وغيره، وكما دل عليه ظواهرُ القرآن نحوُ قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: 23]، وصاحب الكبيرة عاصٍ، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 8]، ونظائره كثيرة.

قوله[2]: ﴿ **الحُجَّةُ السَّادِسَةُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾** [الرعد: 6]، **وَكَلِمَةُ «عَلَى» تُفِيدُ الحَالَ، كَقَوْلِنَا: رَأَيْتُ الأَمِيرَ عَلَى أَكْلِهِ، أَيْ: عَلَى حَالَةِ أَكْلِهِ، فَيَكُونُ تَعَالَى يَغْفِرُ لَهُمْ حَالَةَ الظُّلْمِ، وَحَالَةُ الظُّلْمِ لَا تَوْبَةَ فِيهَا، فَيَغْفِرُ لِلنَّاسِ كُلِّهِمُ الظُّلْمَ، فَيُخَصَّصُ ذَلِكَ بِالشِّرْكِ، فَيَبْقَى اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِيمَا عَدَاهُ** ﴾

قلنا: قوله تعالى: ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾ نَكِرَةٌ في سياق الإثباتِ فلا تَعُمُّ، فيكون مُطلَقًا يقتضي مَغْفِرَةً مَّا لنَوْعٍ مَّا مِن الذنوب، ونحن نقول: اللهُ تعالى يَغْفِرُ الصغائرَ إذا اجْتُنِبَتِ الكبائرُ مِن غَيْرِ تَوْبَةٍ، فيكفي ذلك في صِدْقِ هذا المُطْلَقِ، فيَسْقُطُ الاستدلالُ به فيما عداه.

(1) الأربعين (ص 384)
(2) الأربعين (ص 384)

قوله[1] في الحجة السابعة: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ [سبأ: 17]، **فَدَلَّ عَلَى أَنَّ صَاحِبَ الكَبِيرةِ لَا يُجَازَى** ﴾

قلنا: قَوْلُه تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ [سبأ: 17] عامٌّ في الكُفْرَ المُطْلَقِ فيما يُجازَى فيه، فنحن نَحْمِلُه على أنه لا يُجازَى بكلِّ ذنوبِه إلا الكفور، فإنه لا يُسامَحُ بشيءٍ، ويبقى صاحِبُ الكبيرَةِ مَسْكُوتًا عنه فلا تتناوَلُه الآيةُ.

قوله[2] في الحجة الثامنة: ﴾ **قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾** [آل عمران: 106]، **فَجَعَلَ المُكَلَّفِينَ عَلَى قِسْمَيْنِ، وَجَعَلَ كُلَّ مَنِ اسْوَدَّ وَجْهُهُ مِنَ الكُفَّارِ، وَجَعَلَ كُلَّ مَنِ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ مِنْ أَهْلِ الثَّوَابِ، فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ صَاحِبَ الكَبِيرَةِ لَا يَسْوَدُّ وَجْهُهُ وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ** ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أنه قَسَّمَ جميعَ المكلَّفين قِسْمَيْن، بل أخبرَ تعالى أنّ فرقةً من الفِرَق تَسْوَدُّ وجوهُها لأنّ الجَمْعَ المُنَكَّر يكْفِي في صِدْقِه لغَةً ثلاثةٌ أو اثنان على الخلاف، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: 106]، فتكون هذه الآية إنما تناولت لغةً سِتَّةً، ومن عداهما مسكوتٌ عنه، وأهلُ الكبائر منه. وإنما كانت تفيدكم هذه الآية المطلوب أن لو كانت الآية عامَّةً في كلِّ من يدخل النار، وليس كذلك.

وهذا هو الجواب عن الحجة التاسعة[3] في قوله تعالى: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۝ أُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ۝﴾ [عبس: 40 – 42]، لَمْ يَقُلْ فِيهَا: لَمْ يَلْحَقِ الغَبَرَةَ إلا الكفرةَ، بل أخبر الله تعالى أنَّ ثَمَّ طائفة على وجوههم الغَبَرَة، وأن تلك الطائفة كافرةٌ، وإذا لم يكن العموم حاصِلًا بقي أهْلُ الكبائر لم تتناولهم الآية.

---

(1) الأربعين (ص 384)
(2) راجع الأربعين (ص 385)
(3) الأربعين (ص 385)

وكذلك قوله[1] في الحجة العاشرة: ﴿ إنَّهُ قَسَّمَ المُكَلَّفِينَ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: السَّابِقُونَ، وَأَصْحَابُ المَيْمَنَةِ، وَأَصْحَابُ المَشْأَمَةِ، ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ السَّابِقِينَ وَأَصْحَابَ المَيْمَنَةِ فِي الجنَّةِ، وَأَنَّ أَصْحَابَ المَشْأَمَةِ فِي النَّارِ، ثُمَّ بيَّنَ أَنَّ أَصْحَابَ المَشْأَمَةِ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [الواقعة: 47]، وَلَمَّا ثَبَتَ أَنَّ أَصْحَابَ النَّارِ لَيْسُوا إِلَّا أَصْحَابَ المَشْأَمَةِ وَثَبَتَ أَنَّ أَصْحَابَ المَشْأَمَةِ هُمُ الَّذِينَ يُنْكِرُونَ البَعْثَ، تَعَيَّنَ أَنَّ أَصْحَابَ النَّارِ لَيْسَ إِلَّا الَّذِينَ يُنْكِرُونَ البَعْثَ ﴾

قلنا: فَرْقٌ بين الحُكْم على ثلاثِ طوائفَ مِن المكلَّفين وبيْنَ تقسيمِ المكلَّفين إلى ثلاثِ طوائفَ، فالآية إنما حكمت على ثلاثِ طوائفَ مِن المكلَّفين ولم تَدُلّ على أنهم كُلُّ المكلَّفين، فَلَمْ يتعيَّن انْدِراجُ أصحاب الكبائر في الآية، فلا يحصل المطلوب.

قوله[2] في الحجة الثانيةَ عشْرةَ: ﴿ الإيمَانُ أَقْوَى مِنَ الكُفْرِ، فكما لا يَنْفَعُ مَعَ الكُفْرِ شَيْءٌ مِن الطاعَاتِ وَجَبَ أن لَا يَضُرَّ مَعَ الإيمَانِ شَيْءٌ مِنَ المَعَاصِي ﴾

قلنا: قولكم: «الإيمان أقوى من الكفر» مقدمة خَطابية ليس فيها تحقيقٌ، فإن أردتم قوَّةَ دَفْعِه للكفر ومَحْوِه آثارَه فكذلك الكُفْرُ إذا طرأ على الإيمان ـ والعياذ بالله تعالى ـ لا يَبْقَى مِن أثرِه شَيْءٌ، وإن أردتم أنه أشرف فليس بينهما اشتراكٌ حتى يكون بينهما «أفعل»، وإن أردتم أنه لا تُؤَثِّرُ معه المعاصي فهو باطلٌ لوجوهٍ:

ـ أحدها: أنه مصادَرةٌ على محلِّ النزاع.

ـ وثانيهما: أنهما مستويان حينئذ، فلا يكون أحدهما أقوى.

ـ وثالثها: أنّ الطاعاتِ تنفع مع الكُفْرِ فيُخَفَّف عنه العذاب في الدار الآخرة، فإنّ الذي وجبَ الخلودُ، أمّا أنواع العذاب فتقبل[3] التثقيل والتخفيف، وتنفع

(1) الأربعين (ص 385)

(2) راجع الأربعين (ص 385)

(3) في (ل): فتحتمل.

أيضا في تيسير حُسن الخاتمة، فإنّ الشرع قد ورد أنّ الإنسان يُختَمُ له بالكفر لكثرة المعاصي والعياذ بالله، وكذلك يناسب أن يُختم له بالإيمان لكثرة الطاعاتِ لأن الصحيح أنهم مخاطَبون بفروع الشريعة.

وإن أردتم بالقوة معنًى آخرَ فلابُدَّ مِن بيانه حتى يُتكلَّم عليه، بل لنا أن نقول: الكفرُ أقْوَى عندنا لأنّ الكافِرَ لا يدخل الجنَّةَ بشيء من الطاعات، والمؤمن يدخل النار باليسير، فكان الكفر أقوى لكونه يمنع من الجنة أبتة، والإيمان لا يمنع من النار ألبتة.

قوله[1] في الحجة الثالثة عشرة: ﴿ **الكَافِرُ إِذَا أَسْلَمَ أَزالَ ثَوابُ إيمَانِهِ عِقابَ كُفْرِهِ، فَدَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ ثَوابَ الإيمانِ أَزْيَدُ مِنْ عِقابِ الكُفْرِ، وَعِقابُ الكُفْرِ أَزْيَدُ مِنْ عِقابِ الفِسْقِ، فَيَلْزَمُ أَنَّ ثوابَ الإِيمَانِ أَزْيَدُ مِنْ عِقابِ الفِسْقِ بكَثِيرٍ، وَعِنْدَ الجَبْرِ والمُقابَلةِ يَفْضُلُ ثَوابُ الإيمَانِ لا مَحالَةَ، فوَجَبَ القَطْعُ بِأَنَّ المُؤْمِنَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ** ﴾

قلنا: نحن نسلِّمُ أنّ صاحب الكبيرة يدخلُ الجنَّة، ولكن بعد دخول النار، إلّا أن يَعْفُوَ اللهُ تعالى عنه، وأمّا على رأي المعتزلةِ الذين يقولون: «صاحبُ الكبيرة يخلد في النار» فيقولون في الجواب عن هذه النكتة: إنّ وَصْفَ الكُفْر عقابُه الخلودُ في النار على وَجْهٍ مخصوصٍ مِنْ شِدَّة العذاب، ووَصْف الإيمان يقتضي الخلود في الجنَّة بشرط عدَمِ الكبيرة، فإذا ارتكبَ الكبيرة لا يبقى للإيمان ثوابٌ ألبتة، فهذا يدلّ عندهم على أنّ عقابَ الكبيرة أقوى من ثواب الإيمان لأنه أبطلَهُ ومنَعَ من دخول الجنَّة، فيكونُ ثوابُ الإيمان عندهم أضْعَفَ مِن عقاب الكفر ومِنْ عقاب الكبيرة لأنه يندفع بكليهما، فكل واحد منهما أقوى منه، ولا يفيدُ خصمَهم إثباتُ أنّ عقابَ الكُفرِ مندَفعٌ بالإيمان، فإنهم سلَّموا ذلك إذا انْضافَ إليه عدمُ الكبيرةِ، فلا يحصل المطلوب، فإنه لا يكون رجحانُ المجموع المركَّب من الإيمان وعدَمِ الفسق على

(1) راجع الأربعين (ص 386)

الكفر رجحانَ الإيمان على الكُفر لاحتمال أن يكون أضعفَ من الكفر والفِسْق، والمجموع المركب منه وعدمِ الفسق أقوى من الكفر، ولا تناقض في ذلك.

قوله[1] في الحجة الثامنة للمعتزلة: ﴿ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ تَعْذِيبِ العَاصِي: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ۝﴾ [الفرقان: 68 - 69] ﴾

قلنا: من جملة الذنوب التي تقدم ذكرها في هذه الآية الشِّرْكُ لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾ [الفرقان: 68]، أي: ذلك المذكور، وهو متفق عليه، فلا نتناول الآية محل النزاع.

قوله[2] في الحجة الحادية عشرة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝﴾ [البقرة: 81] ﴾

قلنا: هذا النصّ يقتضي أنّ أصْلَ كَسْبِ الإثم لا يترتَّبُ عليه هذا الوعيد لاشتراط إحاطة الخطيئة به، والإحاطة هاهنا مأخوذة من إحاطة العدوّ بالجيش فإنّه حالةٌ مشعرة بالاستئصال، وهذا يدل على عِظَمِ سوء الحالة إلى الغاية، فيكونُ ذلك الكفرَ، ونحنُ نقول به.

قوله[3]: ﴿ التَّمَسُّكُ بِهَذِهِ الآيَاتِ مُفْتَقِرٌ إِلَى أَنَّ «مَنْ» فِي مَعْرِضِ الشَّرْطِ لِلْعُمُومِ، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ حُسْنُ اسْتِثْنَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ العُقَلَاءِ فِي قَوْلِنَا: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَلَهُ دِرْهَمٌ»، وَالاسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَوَجَبَ دُخُولُهُ فِيهِ وَإِلَّا لَمْ يَبْقَ فَرْقٌ بَيْنَ الاسْتِثْنَاءِ مِنَ الجَمْعِ المُنَكَّرِ نَحْو: «جَاءَنِي فُقَهَاءُ إِلَّا زَيْدًا»،

---

(1) راجع الأربعين (ص 387)
(2) راجع الأربعين (ص 388)
(3) راجع الأربعين (ص 388)

وَبَيْنَ الاسْتِثْنَاءِ مِنَ المُعَرَّفِ نَحْوَ: «جَاءَنِي الفُقَهَاءُ إِلَّا زَيْدًا»، لَكِنْ الفَرْقُ بَيْنَهُمَا مَعْلُومٌ ﴿﴾

قلنا: الاستثناءُ[1] أربعةُ أقسامٍ:

- ما لولاه لعُلِم دخوله، نحْوُ: «جاءني عشرة إلا اثنين»[2].

- وما لولاه لظُنَّ دخولُه، نحْوُ: «جاءني القوم إلا زيدًا»[3].

- وما لولاه لجاز دخولُه مِن غيرِ ظنٍّ ولا عِلْمٍ، نحو: «جاءني رجالٌ إلا زيدًا وعمرًا وخالدًا»، و«صَلَّيْتُ إلا في المزبلة والحمّام ومعاطن الإبل»، مع أن صيغة النكرة لا تتناول زيدًا وعمرًا، وصيغة الخبر بالماضي لا تتناول النكرات إجماعًا، بل زيدٌ يصح أن يكون محلا لمفهوم الرجل الذي هو القَدْرُ المشترك بين الرجال، فإنَّ كلَّ شخص فهو محَلٌّ لأعَمِّه، والأزمانُ كلها صالحة لمُطلَق الفِعْل، فحَسُنَ الاستثناءُ لإخراج ما كان يصلح عن تجويز إرادة المتكلِّم إياه من لفظه.

- والقسم الرابع: ما لولاه لقُطع بعدَم دخوله، وهو الاستثناء من غير الجنس، نحو: «جاءني القوم إلا فرسًا»، فإنه لو سكت عن الفرس لقطع بعدم دخوله في لفظ القوم.

وهذه الأقسام إنما تكون أربعةً على رأي القائلين بالعموم، أمّا المنكرون له فيَمْنَعُونَ أنّ الاستثناءَ مِن صِيَغ العموم عبارةٌ عن ما لولاه لظُنَّ دخولُه، بل يقولون:

---

(1) عرّف القرافي الاستثناء بقوله: هو اللفظُ الذي لا يَدْخُل في الكلام إلا لإخراجِ بعضه مقترنا بلفظ المخرج، ولا يستقل بنفسه. (العقد المنظوم، ج1/ص177) وقال فيه أيضا: قاعدة: الاستثناء في لغة العرب يقع على أربعة أقسام: فيما لولاه لوجب اندراجه وعلِم. وفيما لولاه لظُنَّ اندراجُه. وفيما لولاه لجاز اندراجه من غير علمٍ ولا ظنٍّ. وفيما لولاه لقطع بعدم اندراجه. (ج1/ص467) ثم ذكر مثالا لكل قسم.

(2) يُعلَم اندراجُ الاثنين مع الثمانية في أفراده لولا الاستثناء. (العقد المنظوم، ج1/ص467)

(3) فـ«زيدٌ» يُظَنُّ اندراجُه لولا الاستثناء؛ لأن دلالة العموم ظنيةٌ، بخلاف أسماء الأعداد فإنها نصوصٌ لا تقبل المجاز. (العقد المنظوم، ج1/ص467)

الاستثناء فيها عبارة عن ما لولاه لجاز دخوله فقط لأن صيغ العموم عندهم صالحة للعموم لا موضوعةٌ له، فعلى هذا لا فرق عندهم بين الاستثناء من الجمع المُنَكَّرِ والمعرَّفِ لأن كليهما صالح للعموم، وأصل وضعه أن يكون للمطلقَ من المجموع إن كانت صيغة جمع أو من المفردات في ذلك الجنس في صيغة «مَا» و«مَنْ»، فقولكم حينئذ: «إنَّ الفرق معلومٌ» مصادرةٌ لهم على مذهبهم.

فإن قلت: نحن نستدل بأنه معلومٌ عُرْفًا، فيكون أَهْلُ العُرْف حُجَّةً عليهم.

قلتُ: هم يقولون: إنما يَفْهَمُه مِن أهل العُرْف مَن جَهِل أنها ليست للعُموم، والجَهْلُ لَيْسَ حُجَّةً، ودعوى أنَّ أهل العُرْفِ على الصواب في ذلك مصادَرَةٌ أيضا.

قوله[1]: ﴿ وَثَانِيهِمَا: أَنَّ الاسْتِثْنَاءَ مِنَ العَدَدِ يُخْرِجُ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الاسْتِثْنَاءُ فِي جَمِيعِ المَوَاضِعِ كَذَلِكَ دَفْعًا لِلاشْتِرَاكِ ﴾

قلنا: لا يلزم الاشتراك على تقدير عدم إفادته لوجوب الدخول في غير العدد، وتقريره أن الاستثناء من الجنس أصْلُه لإخراجِ ما لولاه لجازَ دخولُه، ولَمَّا كانت صِيَغُ الأعداد نصوصًا يجب أن تتناول تلك المراتب المعيَّنة من الأعداد قطعًا، فلذلك وجب دخول المُسَمَّى فيها حالة عدم الاستثناء لخصوص ألفاظها، لا لأجل الاستثناء، وأما الاستثناء في نفسه فليس له من ذاته إلا جوازُ الدخول، فلا اشتراك حينئذ لاتحاد المعنى.

قوله[2]: ﴿ تعارَضَتِ الأَقْوَالُ فِي هَذِهِ المسْأَلَةِ، فقالَ بَعْضُهُمْ: الاسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَوَجَبَ دُخُولُهُ، وقَالَ بَعْضُهُمْ: مَا لَوْلَاهُ لَصَحَّ دُخُولُهُ، فَوَجَبَ التَّوْفِيقُ بَيْنَ ذلِكَ، فنَقُولُ: الصِّحَّةُ مِنْ لَوَازِمِ الوُقُوعِ، وَلَا يَنعكِسُ، فَلَوْ جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي الوُقُوعِ أَمْكَنَ جَعْلُهُ مَجَازًا فِي الصِّحَّةِ لِحُصُولِ المُلَازَمَةِ، أَمَّا لَوْ

(1) راجع الأربعين (ص 388)

(2) راجع الأربعين (ص 388)

جَعَلْنَاهُ حَقِيقَةً فِي الصِّحَّةِ لَا يُمْكِنُ جَعْلُهُ مَجَازًا فِي الوُقُوعِ لِعَدَمِ الملازَمَةِ ﴾

قلنا: هذا معارَضٌ بأنَّ الصِّحَّة أعَمُّ مِن الوقوع، فليس كلُّ ما صحَّ وقَعَ، وأفرادُ الأعم أكثرُ مِن أفراد الأخصِّ، فجَعْلُ اللفظ حقيقةً في الأعم - الذي هو الصِّحَّةُ - يكونُ أكثر فائدة، بخلاف العكس.

ثم إنا نمنع امتناعَ المجاز على تقدير جَعْلِه حقيقةً في الأعم، فإن المجاز ليس من شرطه الملازَمة، بل تكفي الصلاحية، فإن قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: 36] عبَّر بالخمر عن العنَب، والعنبُ ليس بينه وبين الخَمْرِ ملازمةٌ لاحتمال كونه يكونُ خَلًّا أو شرابًا حُلْوا أو رُبًّا، فما يتعيَّنُ للخَمْرِ، ومع ذلك صحَّ التَّجوُّزُ إليه، فلم لا يجوز أن يكون هاهنا كذلك؟!.

قوله[1]: **﴿ وَاسْتَدلُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝﴾ [الانفطار: 13 - 14]، وَبِقَوْلِهِ: ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: 86]، ﴿وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: 72] ﴾**

قلنا: صيغة «المجرمين» و«الفجار» و«الظالمين» غلبَ استعمالُها في عُرْف الشَّرْع في الكُفَّار، ولا تكاد توجد هذه الصيغة مستعملةً في العُصاة ألبتة، فلا تتناول هذه الآيات محلّ النزاع.

قوله[2]: **﴿ وَصِيغَةُ الجَمْعِ لِلْعُمُومِ لِأَنَّهُ يُؤَكَّدُ بِمَا يَقْتَضِي الاسْتِغْرَاقَ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ هَذَا الجَمْعُ مُقْتَضِيًا لِلاسْتِغْرَاقِ، أَمَّا أَنَّهُ يُؤَكَّدُ بِمَا يَقْتَضِي الاسْتِغْرَاقَ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30]، وَأَمَّا أَنَّهُ بَعْدَ التَّأْكِيدِ يَقْتَضِي الاسْتِغْرَاقَ فَبِالإِجْمَاعِ ﴾**

قلنا: قولكم: «إنه بعد الاستغراق يفيد التعميم بالإجماع» فعجيب لأن القائلين

(1) راجع الأربعين (ص 389)
(2) راجع الأربعين (ص 389 - 390)

بعدم العموم لم يثبت عندهم وَضْعُ الصِّيغة للاستغراق، بل هي مُطْلَقَةٌ عندهم، ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30] كقول القائل: «فسجد ملائكةٌ كُلُّهم أجمعون»، ولا فرق عندهم بين صيغة التنكير والتعريف في عدمِ إفادة العموم، وأجمع الناس على أن معنى التأكيد هو تقوية ما يثبت في أصل الكلام من غير زيادة ولا نقصان، فلا يثبت العموم في الأصل، فكيف يمكن القول بالعموم عند التأكيد؟!.

قوله[1] في الحجة الثالثة: ﴿ يَصِحُّ اسْتِثْنَاءُ أَيِّ وَاحِدٍ يُفْرَضُ مِنْ صِيَغِ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لِلْعُمُومِ ﴾

قلنا: قد تقدم أنّ الاستثناء أعمُّ من كونه لِمَا لولاه لوجَبَ، بل يكون لما لولاه لصحَّ، وحينئذ لا يكون في الاستثناء دليلٌ ألبتة.

قوله[2]: ﴿ أَمَّا الأَخْبَارُ فَكَثِيرَةٌ، أَحَدُهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ كَانَ ذَا لِسَانَيْنِ وَذَا وَجْهَيْنِ كَانَ فِي النَّارِ»[3]، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا وَلَمْ يَتُبْ لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الآخِرَةِ»[4] ﴾

قلنا: لَا[5] نسَلِّمُ أنّ ذا الوجهين يَدْخُلُ النَّارَ، وقد يُعْفَى عن بعضهم، فليست دلالةُ اللفظ قطعية، بل تحتمل التخصيص، ونحن نسلِّمُ أنّ النصوص ظاهِرَةٌ في تعذيب العصاة، ولكن نحن نجوِّز العفوَ، والظاهرُ لا يأبى التجويزَ، فلا تناقض بين دلالة الظواهر وبين مذهبنا، فلا تكون الظواهرُ حُجَّةً علينا. وأيضًا هذه الظواهر إنما

---

(1) راجع الأربعين (ص 390)

(2) راجع الأربعين (ص 390)

(3) أخرجه يعقوب بن سفيان الفسوي في كتاب «المعرفة والتاريخ» (ج2/ص648) والطبراني في الكبير برقم (1697) وإسناده ضعيف جدا.

(4) أخرجه البخاري في كتاب الأشربة، (5253) بلفظ: «من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها حرمها في الآخرة». وأما هذا اللفظ فللبيهقي في شعب الإيمان، رقم (5184)

(5) في (غ): نحن نسلم.

دلَّتْ على أصل العذاب، وأنتم تدَّعون الخلودَ، وهي لا تفيده.

وأما قوله عَلَيْهِ السَّلام: «لَا يَدْخُلُ الجَنَّةَ عَبْدٌ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ»[1] فمعناه لا يدخل الجنة في وقت مخصوصٍ وهو الوقت الذي يشتغل في الحساب عن هذه المخالفات، وهكذا قوله عَلَيْهِ السَّلام: «مَنْ وَلِيَ مِنْ أُمُورِ أُمَّتِي شَيْئًا فَلَمْ يَجْهَدْ لَهُمْ وَلَمْ يَنْصَحْ فَالجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ»[2]، أي: في بعض الأوقات وهي أوقات تأخرها بعد دخول الناس الجنة، أو بعد دخول غيره الجنة من حيث الجملة.

والذي يدل على قبول هذه النصوص للتأويل وأنها ليست على ظاهرها أن المعتزلي يوافق على أن هؤلاء إذا تابوا دخلوا الجنة، وهو تأويل مجمعٌ عليه، ونحن نزيد لذلك: إلا أن يغفر له لقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]، فكما أن التوبة عامة وقد قضوا بها على هذه النصوص الخاصة، فكذلك آية المشيئة عامة ويقضى بها على هذه النصوص الخاصة.

قوله[3] في أجوبة أصحابنا: ﴿ **لَوْ كَانَتِ الصِّيَغُ لِلْعُمُومِ لَمَا صَحَّ إِدْخَالُ «كُلُّ» وَ«بَعْضُ» عَلَيْهَا، فَيُقَالُ: كُلُّ مَنْ دَخَلَ دَارِي، وَبَعْضُ مَنْ دَخَلَ دَارِي، لِأَنَّ الأَوَّلَ تَكْرَارٌ وَالثَّانِي نَقْضٌ** ﴾

قلنا: مخالَفَةُ الأصلِ بالتكرار والنقض معارَضٌ بأنّ أَهْلَ العُرْف مجمعُون على استحسانِ إعطاء كلّ من دخل الدار في قوله: «مَن دخل داري» وعدم لَوْمه وذَمِّه إذا منَعَ، فدَلَّ ذلك على أنها عندهم للعموم، وإذا كانت في العرف للعموم كانت في أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم النقل والتغيير.

---

(1) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم إيذاء الجار.

(2) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، بلفظ: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة». والنسائي في السنن الكبرى، حديث رقم (17344) بلفظ: «ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم ولا ينصح إلا لم يدخل معهم الجنة».

(3) راجع الأربعين (ص 391)

وهو الجواب عن قوله[1]: ﴿ إِنَّهَا وَرَدَتْ لِلْعُمُومِ مَرَّةً وَلِلْخُصُوصِ أُخْرَى، وَالاشْتِرَاكُ والمَجَازُ خِلَافُ الأَصْلِ، فيَكُونُ حَقِيقَةً فِي القَدْرِ المُشْتَرَكِ وَهُوَ الأَكْثَرُ، مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلاسْتِغْرَاقِ وَعَدَمِهِ ﴾

قوله[2]: ﴿ لَوْ كَانَتْ لِلْعُمُومِ لَمَا حَسُنَ الاسْتِفْهَامُ فِيهَا، لَكِنَّهُ حَسَنَ ﴾

قلنا: الاستفهام ليس مختصًّا بما لم يدُلَّ عليه اللفظُ، بل يدخل فيما هو منصوص عليه، فإن الإنسان لو قال: «أكلتُ مائة رغيف» قلنا له: «مائة رغيف؟» على وجه الاستفهام، لأنا نخيل أنه ربما تجوَّزَ في عبارته وأرادَ بها أكْلَ ما يقومُ مقامَ ذلك، وأكل ذلك مَن أمره بأكْلِه، ونسبة الفعل إلى الآمر به مجازٌ معروف، نحو: «قطع السلطان يد اللصّ وبنى الربط والمدارس»، فنَسْتَفْهِمُه لرَفْعِ الاحتمال من غير مدلول اللفظ، وإلا فلفظ «المائة» صريح فيها، وأسماء الأعداد لا تحتمل المجاز عند الأصوليين، ومع ذلك يحسن الاستفهام فيها.

وإذا كان الاستفهام يكون تارةً مع الإجمال وتارةً مع النصوصية بطل الاستدلالُ به على عدَم دلالة اللفظ على ما يُسْتَفْهَمُ عنه، فجاز أن تكون صِيَغُ العموم للعموم ويَسْتَفْهِم عنها المخاطب رَفْعًا لاحتمال المجازِ البعيد.

قوله[3]: ﴿ العِلْمُ بِأَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ وُضِعَتْ لِلْعُمُومِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِدَلِيلٍ ظَنِّيٍّ أَوْ قَطْعِيٍّ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ قَطْعِيًّا لَمَا وَقَعَ الخِلَافُ فِيهِ ﴾

قلنا: لا نسَلِّمُ أنه لو كان قطعيًّا ارتفع الخلاف، وتقريرُه أن التواتر قد يختص بطائفة دون طائفة، بل لو سقط المؤذن يوم الجمعة من على المنار وخرج أهل جامع المدينة يخبرون بذلك حصل العلم لمن لَقِيَهم وأخبروه بذلك، مع أن جانب المدينة

---

(1) راجع الأربعين (ص 391) فهو واردٌ بالمعنى.
(2) راجع الأربعين (ص 391)
(3) راجع الأربعين (ص 392)

من الناحية الأخرى لم يَسْمَعُوا بذلك، فكيف مسألة مختلف فيها بين أهل المشرق والمغرب، لجاز صِغْوُ أحَدِ الطوائف بتواترٍ لم يسمع به غيرهم، فالخلاف من لوازم حقيقة الإجماع، وليس من لوازم حقيقة التواتر، فلا يستدل بالخلاف على عدم التواتر اللفظي ولا المعنوي.

قوله[1]: ﴿ إِذَا كَانَتْ هَذِهِ الأَلْفَاظُ ظَنِّيَّةً لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهَا فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ لِأَنَّ هَذِهِ المَسْأَلَةَ قَطْعِيَّةٌ ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أنّ هذه المسألة قطعيَّةٌ، بل إذا أخبر الله تعالى بلَفْظٍ يُفِيدُ الظنَّ عن وقوع أحَدِ طرفي الجائز وجَبَ اعتقادُ ظاهِرِ اللفظ ويمنع التأويلَ إلا بدليل، واللهُ تعالى قد أخبر عن هذه الصِّيَغ الظاهرة الدلالة، فوجبَ اعتقادُ مدلولها على ظاهره، كما يجب اعتقاد عذاب القبر والميزان والصراط وأحوال القيامة وجزئيات ما يتفق في القيامة مما وردت به أخبار الآحاد لأن اعتقاد الظواهر على ظواهرها واجبٌ حتى يدل دليلٌ على خلافه، ولم يدُلَّ، فوجبَ أن يُعْتَقَدَ ما دَلَّتْ عليه.

قوله[2] في المقام الثالث في الاعتراض: ﴿ سَلَّمْنَا أَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ تُفِيدُ مَعْنَى الاسْتِغْرَاقِ إِفَادَةً قَطْعِيَّةً، وَلَكِنِ العُقَلَاءُ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالعُمُومَاتِ مَشْرُوطٌ بِأَنْ لَا يُوجَدَ شَيْءٌ مِنَ المُخَصِّصَاتِ حَتَّى يَتِمَّ اسْتِدْلَالُكُمْ، وَالاسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الوُجْدَانِ عَلَى عَدَمِ الوُجُودِ فِي غَايَةِ الضَّعْفِ ﴾

قلنا: هذا كلام متناقض، فإنكم سلَّمْتم أنّ الصيغةَ تُفيدُ إفادةً قطعيَّةً، ومع القطع كيف يبقى احتمالُ التخصيص حتى يُطْلَب المُخَصِّصُ؟!.

سَلَّمنا أنه لا تناقض فيه، لكن لا نُسَلِّم الإجماعَ على التوقُّفِ على المخصِّص، وقد حكى الخلافَ في كتاب «المحصول» وغيره بينَ العلماء.

---

(1) راجع الأربعين (ص 392)

(2) راجع الأربعين (ص 392)

قوله[1] في الثاني عشر: ❁ **مَقْصُودُ الرَّحِيمِ الكَرِيمِ مِنَ الإِيجَادِ لِلْخَلْقِ هُوَ الرَّحْمَةُ لَا العِقَابُ، وَالخَصْمُ أَوْلَى النَّاسِ بِهَذَا القَوْلِ، وَالأَخْبَارُ الوَارِدَةُ فِي هَذَا المَعْنَى كَثِيرَةٌ جِدًّا، مِنْهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِكَايَةً عَنِ اللهِ تَعَالَى: «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي»[2]، «خَلَقْتُكُمْ لِتَرْبَحُوا عَلَيَّ، لَا لِأَرْبَحَ عَلَيْكُمْ»[3]** ❁

قلنا: في الحديث الصحيح: إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَقُولُ لِآدَمَ عَلَيْهِ السَّلامُ يَوْمَ القِيَامَةِ: ابْعَثْ بَعْثَ النَّارِ، فَيَخْرُجُ مِنْ كُلِّ أَلْفٍ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ تِسْعُ مِائَةٍ وَتِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ لِلنَّارِ، فَلَا يَبْقَى لِلْجَنَّةِ إِلَّا وَاحِدٌ مِنَ الأَلْفِ[4]، وَمَعْلُومٌ أَنَّ أثر العطب في مثل هذا أتم، ويؤكده قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [الرعد: 103]، ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ﴾ [الأعراف: 102] وهو يدل على أن أكثر الذرية كافر، ولذلك قال بعض العلماء: «رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» مخصوصٌ ببعض الخلق وهم المؤمنون.

قوله[5] من جهة المعتزلة: ❁ **الوَعِيدُ رَاجِحٌ عَلَى الوَعْدِ لِأَنَّ الأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ عَلَى أَنَّ الفَاسِقَ يُلْعَنُ وَيُحَدُّ عَلَى سَبِيلِ التَّنْكِيلِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ العَذَابَ، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَحِقًّا لِلْعَذَابِ لَمَا جَازَ لَعْنُهُ، وَإِذَا كَانَ فِي هَذِهِ الحَالَةِ مُسْتَحِقًّا لِلْعَذَابِ اسْتَحَالَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مُسْتَحِقٌّ لِلثَّوَابِ؛ لِأَنَّ العَذَابَ مَضَرَّةٌ خَالِصَةٌ وَالثَّوَابَ مَنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ، وَالجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُحَالٌ، فَكَانَ الجَمْعُ بَيْنَ اسْتِحْقَاقِهِمَا مُحَالًا، فَثَبَتَ اسْتِحْقَاقُ العِقَابِ، فَيَنْتَفِي اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ** ❁

قلنا: مسلَّمٌ أنه يلعن في الحال ويستحق العقوبة في الوقت الحاضر، ولكن لا

---

(1) راجع الأربعين (ص 395)

(2) أخرجه البخاري في بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: 27]، ومسلم في التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه.

(3) يروى في التفاسير عن وهب بن منبه عن التوراة.

(4) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، بعث الجنة وبعث النار، (86)

(5) راجع الأربعين (ص 396)

نسلِّمُ أنّ العقاب مضرّةٌ خالصةٌ دائمةٌ، ولا أن الثواب منفعة خالصة دائمة حتى يكون الجمع بينهما محالا، بل التعزيرُ والنَّكالُ عندنا ثابت في الحال جزمًا، ولذلك تناول الذمَّ العاصيَ في الوقت الحاضرِ، ولا نجزم أنه في الآخرة كذلك، بل هو قابلٌ للعَفْوِ، وليس من شرط النعيم عندنا أن يكون خالِصًا، بل يتعذر عندنا أن يكون خالصًا لجزمنا بدخول العاصي الجنَّةَ مع جَزْمِنا بتناول الذمّ والتعزير له في الوقت الحاضر، فادِّعاءُ أنه خالِصٌ مصادرة.

قوله[1]: ﴿الوَجْهُ الثَّانِي فِي تَرْجِيحِ آيَاتِ الوَعِيدِ عَلَى آيَاتِ الوَعْدِ أَنَّ آيَاتِ الوَعِيدِ خَاصَّةٌ، وَآيَاتِ الوَعْدِ عَامَّةٌ، وَالخَاصُّ مُقَدَّمٌ عَلَى العَامّ﴾

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ آياتِ الوَعْدِ عامَّةٌ، بل هي لم تُستَعْمَل في الكُفَّارِ ولَمْ تَرِدْ فيهم، وهم أكثرُ الخلْقِ، بل وردت في المؤمنين وهو واحد مِن كُلِّ ألْفٍ، فتكون آياتُ الوَعْدِ خاصَّةً فتكون مُقدَّمةً.

قوله[2] في الفصل الرابع: ﴿اللهُ تَعَالَى رَحِيمٌ، فَرَحْمَتُهُ إِمَّا أَنْ تَظْهَرَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى المُطِيعِينَ الَّذِينَ لَهُمُ الثَّوَابُ، أَوْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الَّذِينَ هُمْ أَهْلُ العِقَابِ، وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّ رَحْمَتَهُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ إِعْطَاءَهُمْ حَقَّهُمْ أَوْ فَوْقَ حَقِّهِمْ، وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ لِأَنَّ إِعْطَاءَ الحَقِّ المُسْتَحَقِّ لَا يُسَمَّى رَحْمَةً لِأَنَّ مَنْ أَعْطَى دَيْنًا عَلَيْهِ لِإِنْسَانٍ لَا يُقَالُ: رَحِمَهُ، وَإِعْطَاءُ الزِّيَادَةِ عَلَى المُسْتَحَقِّ لَا يُسَمَّى رَحْمَةً، بَلْ زِيَادَةَ إِنْعَامٍ لِأَنَّ الوَزِيرَ إِذَا أَعْطَاهُ المَلِكُ مَمْلَكَةً أُخْرَى لَا يُقَالُ لِتِلْكَ الزِّيَادَةِ: رَحْمَةٌ، فَتَعَيَّنَ صَرْفُهَا لِلْمُسْتَحِقِّ لِلْعَذَابِ وَهُوَ صَاحِبُ الكَبِيرَةِ قَبْلَ التَّوْبَةِ، دُونَ الكَافِرِ وَصَاحِبِ الصَّغِيرَةِ، وَصَاحِبُ الكَبِيرَةِ إِذَا تَابَ، لِأَنَّ الكُفْرَ لَا يُغْفَرُ وَالصَّغِيرَةَ لَا مُؤَاخَذَةَ عَلَيْهَا إِذَا اجْتُنِبَتِ الكَبَائِرُ، وَبَعْدَ التَّوْبَةِ لَا يُسْتَحَقُّ العِقَابُ﴾

(1) راجع الأربعين (ص 397)
(2) راجع الأربعين (ص 400)

قلنا: التقسيم في الرحمة غيرُ منحصر لأن الرحمة أصْلُها مَيْلُ الطَّبْع ورِقَّتُه، وهو مستحيلٌ على الله تعالى، فتعيَّنَ صَرْفُها إلى المجاز، وهذه الرقة الطبيعية لها لوازِمُ لأن مَن رَقَّ طبْعُكَ عليه أَرَدْتَ الإحسانَ إليه وأحسنت إليه، فإرادةُ الإحسان والإحسانُ كلاهما يَعْرِضان لهذه الرِّقَّةِ غالبًا، فكلاهما يَصِحُّ التجوُّزُ له، فذهب القاضي أبو بكر الباقلاني رحمةُ الله عليه إلى التجوزِ إلى الفِعْل فقال: رحمة الله تعالى: مُعامَلتُه المرحومَ معاملةَ الرَّاحِم، وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري رضوانُ الله عليه إلى أنَّ رحمةَ الله تعالى: إرادتُه بالمرحوم ما يُرِيدُه الرَّاحِمُ، فعلى رأي القاضي تكون الرحمة مُحْدَثةً، وعلى رأي الشيخ تكون قديمةً، وعلى رأي القاضي يجوز أن يقال: اللَّهُمَّ اجْمَعْنَا في مُسْتَقَرِّ رحْمَتِك، لأنَّ مستقَرَّ رحمته عنده الجَنَّةُ، وعلى رأي الشيخ يَحْرُمُ سؤالُ ذلك لأنَّ مستقر رحمة الله تعالى ذاتُهُ، والخَلْق يستحيل اجتماعُهم في الذات، وسؤال المُستحيل حرامٌ. وفي القرآن مواضعُ لا تستقيم إلا على رَأْيِ الشَّيْخ، وفيه مواضع لا تستقيم إلا على رأي القاضي، فمن الأول قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: 7]، فتتعيَّنُ الإرادة لوجهين:

- الأول: قرينةُ اقترانها بالعِلْم، وضَمُّ الصفة الذاتية إلى الصفة الذاتية هو الذي يَحْسُن.

- الثاني: قرينة الوسع، فإنَّ المتعلِّقَ يحيطُ بمتعلَّقه كإحاطة الظرف بمظروفه، فاستعمال الوسع هاهنا في محل التَّشبيه.

ومن مذهب القاضي قوله تعالى: ﴿هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي﴾ [الكهف: 98] إشارة إلى السد، وهو من باب الإحسان، لا من باب الصفات.

ثم إذا فرَّعْنا على أنَّ المراد بالرحمة الإحسانُ فَلِمَ لا يقال: إعطاءُ الثوابِ المستحَقِّ وتشبيهُهُ بالدَّيْن لا يستقِيمُ، فإنَّ أحدًا لا يستحِقُّ على الله تعالى شيئًا على التحقيق، بل نَفْسُ الطاعة من جملة نِعَمِه التي يتعيَّنُ على العبْدِ أن يَشْكُرَ عليها بطاعةٍ أخرى، فضلا عن كونه يستحقّ ثوابًا، بخلاف الدَّيْنِ لآدَمِيّ، وقد قال عَلَيْهِ السَّلام: «لَنْ يَدْخُلَ أَحَدُكُمُ الجَنَّة بِعَمَلِهِ». قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «وَلَا أَنَا، إِلَّا

أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ»[1]، فأشار إلى إبطالِ مذهب المعتزلة في أنّ الإنسان يستحق الثواب بعمَلِه عَقْلاً، وأنَّ ذلك واجبٌ على الله تعالى. وقيل: معناهُ أنّ الله تعالى يَرْحَمُ العَبْدَ فيُيَسِّرُ له حُسْنَ الخاتمة، إذ لو سَاءَتْ لم ينْفَعْهُ العملُ السابِقُ، فصارَتْ رحمةُ الله تعالى هي الأَصْلَ، فلو لَمْ يَرْحَمْهُ اللَّهُ تعالى لم يدخل الجنة. وقيل: الأعمال إنما تُعتَبَرُ في الدرجات في الجَنَّة، أمَّا دخولُ الجنة فبرحمة الله تعالى، وهذا ضعيف لأنَّ الله تعالى صرّح في غير ما موضع من كتابه وسُنَّةِ نبيِّه صَلَّى اللهُ عليه وسَلَّمَ أنّ الجنة مستحقَّةٌ بالعَمَلِ، كقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: 72]، ﴿جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البينة: 8]، وَقال عَلَيْهِ السَّلامُ: «خَمْسُ صَلَوَاتٍ عَلَى العَبْدِ فِي اليَوْمِ وَاللَّيْلَةِ، فَمَنْ أَتَى بِهِنَّ لَمْ يُضَيِّعْ مِنْهُنَّ شَيْئًا كَانَ حَقًّا عَلَى اللهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الجَنَّةَ»[2]، فصرح في الحديث باستحقاق الجنة بقوله: «على الله»، وصيغة «على» حرف يقتضي الاستحقاق لغةً، نحو: «له عليَّ مالٌ»، وبقوله: «حَقًّا»، والحقُّ هو المتعيِّنُ الثابِتُ المستَحَقُّ.

قوله[3] في الحجة الرابعة: ❁ **قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾** [النساء: 48] **يَقْتَضِي الغُفْرَانَ لِصَاحِبِ الكَبِيرَةِ قَبْلَ التَّوْبَةِ، وَهُوَ المَطْلُوبُ** ❁

قلنا: إن الله تعالى علَّق المغفرة على وَصْفٍ ولم يُخْبِرْ عن وقوع ذلك الوَصْف، فلعل وقوع ذلك الوصف متعذِّرٌ، إما لذاته وإما لغيره، فلا يحصل المطلوبُ، فإنَّ المعلَّق عليه ليسَ مِنْ شَرْطه أن يكون ممكنًا، كقولنا: إن كان الواحدُ نصفَ العشرة فالعشرةُ اثنان، وهذا كلامٌ صحيحٌ وصِدْقٌ ومع ذلك فالشَّرْطُ المعلَّقُ عليه وهو كونُ الواحد نصفَ العشرة مستحيلٌ عقلاً، والمعتزليُّ يعتقد أنَّ تعليق المشيئة بغفران الكبيرة قبل التوبة مستحيلٌ لغيره، فلا يفيد معه الاستدلال بهذه الآية.

(1) أخرجه البخاري في الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل؛ ومسلم في صفة القيامة، باب لن يدخل أحدٌ الجنة بعمله، بل برحمة الله تعالى.

(2) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، (299)

(3) راجع الأربعين (ص 401)

قوله[1] في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]: ﴿ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ مَا دُونَ ذَلِكَ لِلْعُمُومِ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ لِلْعُمُومِ دُخُولُ لَفْظَتَيْ «كُلُّ» وَ«بَعْضٍ» فَيُقَالُ: كُلُّ مَا دُونَ ذَلِكَ، وَبَعْض مَا دُونَ ذَلِكَ ﴾

قلنا: كلُّ صيغةٍ للعموم يَصِحُّ ذلك فيها، ولا يبطل كونها للعموم، بل يدخل على صيغ النصوص من ألفاظ الأعداد فيقال: «كُلُّ المائةِ» و«بَعْضُ المائةِ»، مع الاتفاق على أن لفظ المائة نصٌّ في مسماه.

★ ★ ★

(1) راجع الأربعين (ص 402)

المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ وَالثَّلَاثُونَ
فِي أَنَّ وَعِيدَ الفُسَّاقِ مُنْقَطِعٌ

قوله[1]: ﴿ القَوْلُ بِالمُوَازَنَةِ وَالإِحْبَاطِ اللَّذَيْنِ يَدَّعِيَانِهِمَا المُعْتَزِلَةُ بَاطِلٌ ﴾ وَذَكَرَ مَا يَقْتَضِي بُطْلَانَ الإِحْبَاطِ كَيْفَ وَقَعَ.

قلنا: قد أجمَعْنا على أنَّ الكُفْرَ الطارئَ يُحْبِطُ ثوابَ الإيمان السابق، فكل ما يقولهُ جوابًا عن الكفر الطارئ هو جوابهم هاهنا، هذا جواب من حيث الإجمال، وأمّا من حيث التفصيل فنقول: الإحباط ليس من باب التأثير المحسوس والتأثير الحقيقي كما يؤَثِّرُ اللهُ تعالى في إيجادِه، بل ذلك يرجع إلى اعتبارِ الله تعالى العدمَ السابق وعدم اعتباره، فالإحباطُ: عدَمُ الاعتبار، كمن له على رجُلٍ دَيْنٌ ثم اقترض منه مِثْلَه وتقاضى الدَّيْنَيْن[2] بينهما فحبط أحدهما بالآخر، ولا يقال: أحدُهما أثّرَ في عدَمِ الآخر، بل ذلك يرجع إلى عدم اعتبار المطالبة بعد ذلك، وعدم اعتبار وجوبِ الدَّيْنِ السابق.

وأما الموازنة فقد أجمعت الأمة عليها فيما عدا الإيمانَ والكُفْرَ لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: 47]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ۝ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ۝﴾ [القارعة: 8 - 9].

وذكر أهل الحقّ في معنى هذه الموازنة المتفق عليها أنّ الموزون صحائفُ تُكْتَبُ فيها الأعمالُ، ويخلق الله تعالى في الصحيفة مِن الثّقل بقَدْرِ نفاسَةِ العمل وخساسته في نَفْسِه، فترجح الكِفَّة بقدر ذلك الثقل، وإلا فالأعمالُ أعراضٌ لا تقبل الوزن ولا تُوصَف بالثقل ولا بالخفة.

---

(1) راجع الأربعين (ص 405)

(2) في (ت): الدين.

وإذا وَرَدَ لَفْظٌ مِن جِهَةِ الشَّرْع بما يتَعَذَّرُ حَمْلُه على حقيقَتِه وجَبَ صَرْفُهُ إلى أقْرَبِ المَجازاتِ إليه بحسب الإمكان، تصحيحًا لكلام الشَّرْع، ولقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: 82]، ﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: 29]، فأَمَرَ اللهُ تعالى بالتَّدبُّر، والتدبُّرُ هو رَدُّ الآية إلى دُبُرِها وهو المعنى الخَفِيّ الذي لا يَظْهَرُ بمُجرَّدِ اللَّفْظِ حتى تنضَمَّ إليه قَرِينَةٌ، فهذا معنى الموازنة عند أهل الحقِّ، وهي لا تدخل إلا فيما عدا الإيمان والكفر، وأمّا الكُفْر فمُحْبِطٌ إجماعًا لا يبقى معه شيءٌ.

والإيمانُ السَّابِقُ عند أهل الحقّ لا يقابلُه شيء لعظمته فلا يعادله، فلذلك لا بُدَّ من دخول الجنة ولو عَصَى اللهَ تعالى بكُلِّ معصية يُتصوَّرُ العصيان بها إلّا الكفر، فكلُّ ما يقوله «الإمامُ» في الجواب عن هذه الموازنة هو جواب المعتزلة عن تلك الموازنة، فلا ينبغي له أن يعتمد على مدرك عقلي في إبطال الموازنة فإنه مشترك في موضع الإجماع، وذلك دليلٌ على بطلانه في نفسه، بل ينبغي الاعتمادُ على النُّصوصِ الدالَّةِ على أنَّ مَنْ عَمِلَ مِثْقالَ ذرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وكلِّ نصٍّ دلّ على أن المؤمن يدخل الجنة، فهذا هو المدرك الصحيح.

* * *

المَسْأَلَةُ السَّابِعَة وَالثَّلَاثُونَ
فِي الشَّفَاعَةِ

قولُه[1] في الشبهة الثانية: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: 18] ﴾

قلنا: لفظ «الظالمين» غلبَ استعمالُه في عُرْفِ الشَّرْعِ في الكُفَّار، فلا يتناول غيرَهم، والشفاعةُ لا تقع للكفار إجماعًا.

قَوْلُهُ[2] في الشُّبهة الثالثة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: 254] ظاهِرُ هَذِهِ الآية نَفْيُ جَمِيعِ الشَّفاعاتِ ﴾

قلنا: هذه الآية عامة في الشفاعة، مُطلَقةٌ في مَن يُشْفَع لَهُ ومنه، والعملُ بالمُطلَقِ يكفِي فيه صورةٌ واحِدةٌ، وقد اتفقنا على إعمالها في الكُفّار، والمُطلَقُ إذا أُعْمِلَ في صورة سقطَ الاستدلال به فيما عدا تلك الصورة.

قوله[3] في الشُّبهة الرابعة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [البقرة: 270] وَالشَّفِيعُ مِنَ الأَنْصَارِ ﴾

قلنا: الجواب من وجهين:

ـ الأَوَّلُ: لا نسلِّمُ أنَّ «الشفيع» مِن الأنصار، فإنَّ الناصرَ لُغَةً إنما هو المخلِّصُ على وَجْهِ القَهْرِ والغَلَبَةِ، والشفيع ليس كذلك.

ـ الثَّانِي: سَلَّمْنا أنَّ «الشفيعَ» مِن الأنصار، ولكن لا نسلِّمُ أنَّ لفظ «الظالمين»

(1) راجع الأربعين (ص 414)
(2) راجع الأربعين (ص 414)
(3) راجع الأربعين (ص 414)

يتناول الفاسِقَ المؤمِنَ، فإنَّ لفظ «الظالمين» في عُرْفِ الشرع غلَبَ استعمالُهُ في الكُفّار، فلا يُحْمَلُ على غيرهم.

قوله[1] في الشبهة الخامسة: ❁ **قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ۝﴾** [الانفطار: 14 - 16]، **وَلَوْ خَرَجُوا عَنْهَا لَغَابُوا عَنْهَا لِأَنَّهُمْ يَغِيبُونَ عَنِ النَّارِ بِسَبَبِ الشَّفَاعَةِ** ❁

قلنا: «الفُجَّارُ» غلب استعمالُه في عُرْفِ الشَّرع في الكُفَّار، فلا يُحْمَلُ على غيرهم، وإن كان أصله من الانشقاق، ومنه: تفجَّرَت الأرضُ بالعيون، والفَجْرُ لأنه يشُقُّ الأفُقَ المُظْلِمَ بالضَّوْء، والكافرُ شَقَّ حَوْزَةَ الإيمان وخرَجَ منها، وكذلك الفاسِقُ أيْضًا شقَّ حوزَةَ حدُودِ الله تعالى، لكن غلبَ استعمال الشرع له في القسم الأول، كما أنّ الظُّلْمَ هو وَضْعُ الشيء في غير محَلِّه، وذلك يصدق على الكافر لوَضْعِهِ العبادةَ في غَيْرِ محلِّها، لكن غلب استعماله في الكفار.

قوله[2] في الشبهة السادسة: ❁ **قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾** [الأنبياء: 28] **والفاسِقُ ليس بمُرتَضًى، فلا يُشْفَعُ له** ❁

قلنا: متعلَّقُ الرِّضَى لم يُذكَر، فهل معناه: إلا لمن ارتضى الله تعالى طريقَهُ وسِيرَته؟ أو لمن ارتضاه الله تعالى للشفاعة والخلوصِ من العذاب والمغفرة؟ والثاني هو الحقُّ لأن مَرْضِيَّ السيرة لا يَصْدُقُ عليه لغةً أنه يُشْفَعُ له، فإنَّ الشفاعة لغةً لا تَصْدُقُ إلا مع سوء الحالة.

قوله[3] في الشبهة السابعة: ❁ **قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾** [غافر: 7] **إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾** [غافر: 7]، **فَلَوْ كَانَتِ**

(1) راجع الأربعين (ص 414)
(2) راجع الأربعين (ص 414)
(3) راجع الأربعين (ص 414 ـ 415)

الشَّفَاعَةُ حَاصِلَةً لِلْفَاسِقِ قَبْلَ التَّوْبَةِ لَكَانَ التَّقْيِيدُ بِهَا عَبَثًا ﴾

قلنا: معنى هذه الآية طلبُ المغفرة للذين تابوا بعد معصية وعَصَوْا مرَّةً أخرى، فالذين عَصَوا الله تعالى ثم تابُوا فإذا عَصَوْا بعد ذلك تكون رحمةُ الله تعالى منهم قريبةً، وطلبُ الملائكة لهم الفَضْلَ والعَفْوَ مِن رَبِّهم أقربَ لكونهم أهلًا للإنابة، ولهم نفوس قريبة مِن الخَيْر، وإنما المِحَنُ تَغْلِبُ عليهم، فتخصيصُ هؤلاء بالذِّكْر هو لكونهم أولى المؤمنين بطلب المغفرة لهم، فخُصُّوا بالذِّكْر لذلك، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا﴾ [الإسراء: 25] أي: الراجعين إلى الطاعة بالتَّوْبَةِ بعد المعصية، فإنَّ صيغةَ فَعَّال للمبالَغة، فهي لمن تكرَّرتْ منه التوبةُ في أوقات، جعلَنَا الله من الأَوَّابين التوَّابين، وغفَرَ لنا بفَضْلِه وكَرَمِه إنه كريمٌ مُجِيبٌ.

قوله[1] في الشبهة الثامنة: ﴿ **أَجْمَعَتِ الأُمَّةُ عَلَى حُسْنِ قَوْلِنَا: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِنْ أَهْلِ شَفَاعَةِ مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»، فَلَوْ لَمْ تَحْصُلِ الشَّفَاعَةُ إِلَّا لِأَهْلِ الكَبَائِرِ لَكَانَ مَعْنَاهُ: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِنْ أَهْلِ الكَبَائِرِ وَمِنَ الفُسَّاقِ»، وَذَلِكَ بَاطِلٌ ﴾**

قلنا: بل معنى سؤال الإنسان ذلك خشيةُ سُوءِ الخاتمة، فليس أحدٌ يَثِقُ بموته على الإيمان، فَـ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: 99]، فكأنَّ السائلَ سأَلَ المماتَ على الإيمان وهو يَعْلَمُ مِن نَفْسه كثْرَةَ ذُنوبِه وتقْصِيرِه من الكبائر أو مِنْ كَثْرَةِ الصغائر، فالصَّغِيرةُ إذَا أَصَرَّ الإنسانُ عليها وتكرَّرتْ مِنْه كانت كبيرةً، كما يقال: لا صغيرةَ مع إصرارٍ، ولا كبيرةَ مع استغفارٍ، فهو يسأل البقاء على هذه الحالة خشية الانتقال عنها إلى ما هو أشد منها، ويكون معناه: اللَّهُمَّ اجعلنا من أهل شفاعة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خشيةَ أنْ يكون مِمَّن يتأخَّرُ فيَخْرُج برحمة الله بعد الشفاعة، ففي أحاديث الشفاعة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم يَشْفَعُ فيُشَفَّعُ فيقول الله تعالى: أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ بُرَّةٍ مِنَ الإيمانِ، ثم يَشْفَعُ فيُشَفَّعُ فيقول الله تبارك وتعالى: أَخْرِجُوا من كان في قلبه مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ

---

(1) الأربعين (ص 415)

الإيمان، ثم يتكرر ذلك حتى يشفع فيقول الله تعالى: إنَّ ذَلِكَ لَيْسَ لَكَ، أَخْرِجُوا مِنَ النار مَنْ قال: لا إله إلا الله[1]. فهذه الطائفة الأخيرة الخارجة بمجرَّدِ الرحمة والعفو من الله تعالى أَكْثَرُ مُكْثًا في النار من الأولى، والإنسان يسأل أن يكون مِنْ أهل الشفاعة ليخرج أَوَّلًا، وهذان معنيان صحيحان يمكن حَمْلُ اللفظ عليهما، ليس بينهما وبين اللفظ منافاة.

* * *

(1) رواه البخاري (7439) ومسلم (183)

المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةَ وَالثَّلاثُونَ[1]

فِي الإِمَامَةِ

والإمامُ في اللغة هو المُتَّبَعُ، وقيل: أصله مِنْ خَيْطِ البَنَّاء الَّذِي يَتَّبِعُهُ في استقامَةِ بِنَائِه.

قوله[2] في الحجة الأولى: ﴿ لَنَا أَنَّ نَصْبَ الإِمَامِ يَقْتَضِي دَفْعَ ضَرَرٍ لَا يَنْدَفِعُ إِلَّا بِهِ، وَدَفْعُ الضَّرَرِ عَنِ النَّفْسِ وَاجِبٌ ﴾

قلنا: دفعُ كلِّ ضرَرٍ عن النفس واجبٌ أو بعضُ الضَّرر؟ الأوَّلُ ممنوعٌ، والثاني لا يفيدُ، بيانه أنَّ دَفْعَ الصَّائِل الطالِبِ للنَّفْسِ لا يَجِبُ، وهو من أعظمِ الضَّرَرِ لإفضائه إلى زُهوق الرُّوح لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُنْ عَبْدَ اللهِ المَقْتُولَ وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللهِ القَاتِلَ»[3]، وعليه اعتمادُ عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وذهب إلى ذلكَ مالكُ بن أنس وجماعةٌ من العلماء، ولذلك لا يجب على الإنسانِ أن يحصِّل ما يَدْفَعُ به عَنْ نَفْسِه الضروراتِ والمشاقَّ الحاصلةَ للفقراء، بل قد أمر الشرع بالخمول في هذه الدار، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَدْخُلُ فُقَرَاءُ أُمَّتِي قَبْلَ أَغْنِيَائِهَا الجَنَّةَ بِخَمْسِ مِائَةِ عَامٍ»[4]، ولذلك لا يجب عليه تحصيلُ الجاه لطمع السَّفلَة فيه وإذايةِ الأرذال، بل حضَّ الشَّرْعُ على تَرْكِه بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا ذِئْبَانِ ضَارِيَانِ أُرْسِلَا فِي زَرِيبَةِ غَنَمٍ بِأَكْثَرَ فَسَادًا مِنْ حُبِّ المَالِ وَالجَاهِ فِي دِينِ الرَّجُلِ المُسْلِمِ»[5]، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: 83]، وما لا يجب دَفْعُهُ مِن

---

(1) ينبغي التنبيه على القرافي لم يعلّق بشيء على المسألة الثامنة والثلاثين في أن التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين أم لا؟ وذلك بحسب النسخ التي بين أيدينا.

(2) راجع الأربعين (ص420)

(3) أخرجه ابن أبي شيبة في مسنده (476)

(4) أخرجه الترمذي (2354)

(5) أخرجه الترمذي (2376)

الضَّررِ لا يُعَدُّ ولا يُحْصَى.

وإذا كان كثيرٌ من الضرر لا يجب دَفْعُه بطل قولنا: «إنَّ دَفْعَ كلّ ضَرَرٍ عن النَّفْسِ واجبٌ»، فلم يبق إلا أنّ بعض الضرر يجب دفعُه، وهو لا يفيد المطلوبَ لأن هذه قضيةٌ جزئية يكفي في صدقها صورَة واحدة، وقد أجمعنا على دَفْع ضررِ الموت بإزالة الغُصَّة وأكْلِ المَيْتَة عن خوف الهلاك ونظائره كثيرة، ولم يتوقف صدق هذه القضية الجزئية على نصب الإمام، فلا يحصل المطلوب، وبهذا التقرير يظهر أن قوله: «دَفْعُ الضَّرَرِ عَن النَّفْسِ واجبٌ بالإجماع» لا يتمّ.

قوله[1] في الوجه السابع: ﴿ **الَّذي يُجْعَلُ نَصْبُ الإمَامِ لُطْفًا فِيهِ إمَّا أَنْ يَكُونَ اللهُ تَعَالَى عَالِمًا بِوُقُوعِهِ فَيَكُونُ وَاجِبَ الوُقُوعِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى الإِمَامِ، أَوْ عَالِمًا بِعَدَمِ الوُقُوعِ، فَيَكُونُ مُمْتَنِعَ الوُقُوعِ، فَلَا يَكُونُ لِلُّطْفِ فِيهِ أَثَرٌ أَلْبَتَّةَ** ﴾

قلنا: يكون معلومَ الوقوع مرَتَّبًا على وجود الإمام لأنّ الله تعالى يَعْلَمُ وجودَ المُسبَّباتِ مُرتَّبةً على أسبابها، فيعلم ذلك الفِعْلَ مُرَتَّبًا على وجود الإمام، فلا ينافي وجودَ الإمام وكونَهُ سَبَبًا.

قوله[2]: ﴿ **الفَصْلُ الثَّانِي: فِي أَنَّهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الإِمَامُ مَعْصُومًا** ﴾

قلنا: قد تقدم في مسألة عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام معنى العصمة وأقسامها والمراد منها في هذه المواطن، فلتنظر من هناك.

قوله[3] في الشبهة الأولى: ﴿ **إِنَّا إِنَّمَا أَحْوَجْنَا الخَلْقَ لِلْإِمَامِ لِجَوَازِ الخَطَإِ عَلَيْهِمْ، فَلَوْ حَصَلَ فِي الإِمَامِ هَذَا المَعْنَى لَافْتَقَرَ إِلَى إِمَامٍ آخَرَ، وَيَلْزَمُ الدَّوْرُ أَوِ التَّسَلْسُلُ** ﴾

قلنا: إنما احتيج إلى الإمام ـ على تقدير تَسْلِيمه ـ لأجْلِ أنّ المصالح تكون أكثر وجودًا أو المفاسد تكون أكثر عدمًا، لا أنّ الخلق يصيرون معصومين من المعاصي

---

(1) راجع الأربعين (ص425)

(2) الأربعين (ص425)

(3) راجع الأربعين (ص425)

والمفاسد بسبَبِ وجودِه بحيث لا يُوجَد على وجه الأرض في الأمّة معصيةٌ ولا فساد ألبتة، هذا لم يقل به أحدٌ.

وإذا كان السبب إنما هو كَثْرَةُ المصالح، لا استيفاؤُها، فيكفي في هذا المفهوم كونُه أوْفَرَ منهم عِلْمًا وأتمَّ عَزْمًا وصَلاحًا وعَقْلًا ودِينًا، وحينئذ يحصل توفيرُ المصالح ولا يكون في نفسِه معصومًا ولا يحتاج هو إلى إمام آخر، بل غلبةُ خَيْرِه على شَرِّه يكفي في تحصيل زيادة المصالح في المِلَّة.

قوله[1] في الشبهة الثانية: **﴿ الشَّرِيعَةُ عَامَّةٌ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ، فَيَجِبُ نَقْلُهَا إِلَى فِرَقِ الأَعْصَارِ وَإِلَّا لَزِمَ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ، وَذَلِكَ النَّاقِلُ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ وَاجِبَ العِصْمَةِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ المَعْصُومُ مَجْمُوعَ الأُمَّةِ لِأَنَّ عِصْمَةَ مَجْمُوعِ الأُمَّةِ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِالأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ، وَتِلْكَ الأَدِلَّةُ يَجُوزُ عَلَيْهَا التَّخْصِيصُ وَالنَّسْخُ، فَلَوْ عَرَفْنَا انْتِفَاءَ هَذِهِ الاحْتِمَالَاتِ مِنْ قَوْلِهِمْ لَزِمَ الدَّوْرُ، فَيَكُونُ النَّاقِلُ لَهَا شَخْصًا مَعْصُومًا عَقْلًا ﴾**

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الموجِبُ لحصول العلم ببقاء الشريعة النصَّ المتواترَ المفيدَ للعلم، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] وإذا كان القرآن محفوظا مع قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38] ثبتت الشريعةُ قطعًا عملا بالدليل المتواتر، فلا حاجة إلى مجموع الأمة ولا إلى الإمام المعصوم.

أو نقول: قواعدُ الشريعة معلومةٌ من الدين بالضرورة بسبب الشُّهْرَة، وإفادة الشهرة للضرورة لا يَحتاج إلى إجماعٍ ولا معصومٍ، كما يُعْلَمُ بالشهرة سخاءُ حاتِمٍ وشجاعةُ عَلِيٍّ، وأما فروع الشريعة الزائدة على القواعد فيكفي فيها الظنُّ الناشئُ مِن نَقْلِ العدول، ولا حاجة إلى معصوم ألبتة.

---

(1) راجع الأربعين (ص425 ـ 426)

قوله[1]: ﴿ لَا يُقَالُ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الشَّرِيعَةُ تَبْقَى مَحْفُوظَةً بِنَقْلِ التَّوَاتُرِ ﴾ ثم قال: ﴿ لِأَنَّا نَقُولُ: نَقْلُ التَّوَاتُرِ يَدُلُّ عَلَى المَنْقُولِ وَلَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ غَيْرِهِ، فَأَيْنَ أَحَدُ البَابَيْنِ مِنَ الآخَرِ ﴾

قلنا: اللفظ قد تحتفُّ به قرائن يحصلُ بها المرادُ من اللفظ وإن كان المراد لا يدخله التواترُ، ولذلك نحن نَقطعُ بأنّ هذه الأحكام وهذه العبادات الكائنة الآن التي هي القواعدُ الكليّة كانت متقرّرَةً عند وفاته عَلَيْهِ السَّلَامِ من غير ناسخ لها، وأنها شَرْعُ الله تعالى الذي وردت به الأدلة من الكتاب والسُّنة.

وإذا تقرر ذلك إلى وفاته عَلَيْهِ السَّلَامِ فقد انسَدَّ باب النَّسْخ والتخصيص بموته عَلَيْهِ السَّلَامِ، واستقرَّ الدينُ واشتهرت القواعد، فقطعنا بانتفاء المُبطِل بهذا النظر العقلي، لا بالتواتر، ولم نحتج إلى الإمام المعصوم.

قوله[2] في الشبهة الثالثة: ﴿ الإِمَامُ فِي اللُّغَةِ الشَّخْصُ الَّذِي يُقْتَدَى بِهِ كَالرِّدَاءِ لِمَا يُرْتَدَى بِهِ وَاللِّحَافِ لِمَا يُلْتَحَفُ بِهِ، فلو جوَّزنا الذَّنْبَ عَلَى الإِمَامِ فَحَالَ إِقْدامه عَلَى ذَلِكَ الذَّنْب إمّا أَن يُقْتَدَى بِهِ فَيَلْزَمُ أَنْ يَأْمُرَ اللهُ تَعالَى بالذَّنْبِ وَهُوَ مُحَالٌ، أَوْ لَا يُقتدَى بِهِ فَيَخْرُجُ الإِمَامُ عَنْ كَوْنِهِ إِمَامًا ﴾

قلنا: لا يُقتدَى به، ولا يخرج عن كونه إمامًا لأنّ المعنيَّ بالإمام مَن غلَبَ خَيْرُهُ على شَرِّهِ غلبةً ظاهرةً، ويُقتدَى به في خَيْره دون شَرِّه، ويكفي ذلك في صِدْق وصف الإمام، بل وَصْفُ الإمام يَصْدُقُ بوَصْف واحد، فإنّ مَن صَلَّى لقَوْمٍ صلاةً واحدةً صدَقَ عليه وَصْفُ الإمامة، فكيف إذا اقْتُدِيَ بِه في أفعالٍ كثيرةٍ؟!.

قوله في الشبهة الرابعة: ﴿ لَوْ جَازَ الذَّنْبُ عَلَى الإِمَامِ فَبِتَقْدِيرِ إِقْدَامِهِ عَلَى سَفْكِ الدِّمَاءِ وَأَخْذِ الأَمْوَالِ فَإِمَّا أَنْ يَجِبَ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْعُهُ أَوْ لَا يَجِبُ، فَإِنْ

(1) راجع الأربعين (ص 426)

(2) راجع الأربعين (ص 426)

وَجَبَ فَإِمَّا عَلَى مَجْمُوعِ الأُمَّةِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ إِطْبَاقَ أَهْلِ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ عَلَى الفِعْلِ الوَاحِدِ مُمْتَنِعٌ، فَلَا يَحْصُلُ مَنْعُ الإِمَامِ، وَلِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ آحَادِهِمْ يَخْشَى أَنْ لَا يُوَافِقَهُ غَيْرُهُ عَلَى الإِنْكَارِ فَلَا يَجْتَمِعُونَ، وَإِنْ وَجَبَ عَلَى آحَادِ الأُمَّةِ فَبَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَا يَقْوَى عَلَيْهِ، وَلِأَنَّ الإِمَامَ مُوَكَّلٌ بِتَأْدِيبِ الآحَادِ فَلَوْ أَدَّبَهُ الآحَادُ لَزِمَ الدَّوْرُ، وَإِنْ لَمْ يَجِبِ الإِنْكَارُ عَلَيْهِ لَزِمَ مُخَالَفَةُ الأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى وُجُوبِ الأَمْرِ بِالمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ المُنْكَرِ[1] ❁

قلنا: لِمَ لا يجوزُ أن يُنكِرَ عليه مجموعُ الأمة؟! قوله: «اجْتِمَاعُهُمْ عَلَى الفِعْلِ الوَاحِدِ مُحَالٌ»، قلنا: لا نُسلِّمُ، بل تقرَّرَ من أصول الفِقْهِ أنّ اجتماعَهُم على القَوْلِ الواحد ممكِنٌ، فكذلك الفِعْلُ.

وأما قوله: «إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يَتَخَيَّلُ أَنَّ غَيْرَهُ لَا يُوَافِقُهُ»، قلنا: عليه أن يفعل الواجبَ عليه وإن خالَفَهُ غيرُه، وقد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ مَلِكٍ جَائِرٍ»[2]، فأمر الشرعُ بقول الحق مِن الرَّجُلِ الضعيف عند المَلِكِ العظيمِ الجائر، والسبب في ذلك أن التَّغرير بالنفوس في إعزاز الدين أمرٌ معلومٌ مِن جهةِ الشرعِ، ولذلك شُرِعَ الجهادُ، وما زال السلف يَحْمِلُ الواحدُ منهم على الجيْشِ مِن الكُفَّارِ تَغْرِيرًا بنَفْسه في إعزازِ الدين ونَصْرِ كلمة رَبِّ العالَمين، ولذلك كان مكتوبًا على راية الحُسين:

لَئِنْ كَانَتِ الأَجْسامُ لِلْمَوْتِ أُنْشِئَتْ ... فَمَوْتُ الفَتَى فِي اللهِ بِالسَّيْفِ أَفْضَلُ
وَإِنْ كَانَتِ الأَمْوَالُ لِلتَّرْكِ جُمِعَتْ ... فَمَا بَالُ مَتْرُوكٍ بِهِ المَرْءُ يَبْخَلُ
أَلَا إِنَّمَا الإِنْسَانُ ضَيْفٌ لِأَهْلِهِ ... يُقِيمُ قَلِيلًا عِنْدَهُمْ ثُمَّ يَرْحَلُ
تَخَيَّرْ قَرِينًا مِنْ فِعَالِكَ إِنَّمَا ... قَرِينُ الفَتَى فِي القَبْرِ مَا كَانَ يَفْعَلُ

---

(1) راجع الأربعين (ص 426 ـ 427)
(2) أخرجه أبو داود في سننه (4344) والترمذي (2174)

وبهذا التقرير نقول: لِمَ لا يجوز أن ينكَرَ عليه الآحادُ؟! قوله: «لَا يَقْدِرُ عَلَى قَهْرِ المَلِكِ العَظِيمِ»، قلنا: عليه الإنكارُ والقيامُ بإقامَةِ الأمْرِ بالمعروف والنَّهي عن المنكر، واللهُ تعالى يَفْعَلُ في مُلْكِه ما يشاءُ، بل إذا كان آحادُ الناس تشتمل بواطنهم على الإنكار أدَّى ذلك إلى اجتماعهم على الخيْرِ، وإلى أنّ الملك العظيم يَتْرُكُ القبائحَ، ونحن نعلم بالضرورة أنَّ كثيرًا من الرؤساء إذا فَهِمَ أنّ النّاسَ يُقَبّحُونَ عليه فعْلًا من الأفعال فإنَّ ذلك يكونُ وازِعًا له فَلا يَفْعَلهُ، فَلَا يُحْتَاجُ إِلَى إِنْكَارِه. ولَمْ يَكْثُر الفسادُ في الأرْض إلا بسبب إهمالِ الناس هذه القاعدة، فتخَاذلُ آحادِ الناس لِخوَرِ طَبْعِهِ وقِلَّةِ دِينِهِ وتَرْجِيح نَفْسِهِ على رَبِّهِ يُفْهِمُ الخاصَّةَ اشتمالَ بواطن الناس على ذلك، فأظهَرُوا الفسادَ وجاهَرُوا به، واتَّسَعَ الخرْقُ على الراقع، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: 25] تصيبُ الظالمين بظُلْمِهم، وغيرَ الظالمين بتقريرِهِم على الظُّلْم وعدَمِ الإنكارِ، فلكلٍّ واحد نصيبٌ من تلك الفتنة تخصُّهُ، فلذلك عَمَّ عذابها، وإلا لو أنكروا بحسب الإمكان وجاهَدُوا في الله تعالى حَقَّ جهاده لم يتعَدَّ الظُّلْمُ أهْلَهُ، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164].

أو نقول: لا يجب الإنكارُ عليه مُطلقًا، قوله: «يَلْزَمُ مُخَالَفَةُ الأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى وُجُوبِ النَّهْيِ عَنِ المُنْكَرِ»، قلنا: قاعدَةُ الشرع أنّ الواجبات مشروطةٌ بالإمكان، فإن كان هذا ممكنًا بطَلَ السُّؤال الوارِدُ على الإنكار فيما تقدم، وإن كان متعذِّرًا بطل وجوبُ الإنكار لفُقْدانِ شرْطِهِ وهو الإمكان.

والحقُّ في هذه المسألة أنّ الإنكار واجب على من يَقْدِرُ على إزالَةِ ذلك المنكَرِ، إمّا بالقهر والإلجاءِ من مجموع الأُمّة، أو من جمعٍ عظيم يتيسر ذلك عليهم، أو ممن يكون كلامُه وازِعًا لذلك المَلِكِ عن المنكر، إمّا بطريق الحياءِ أو خوف عاقبَةٍ أو بغير ذلك من الطُّرُق، وأما إذا لم يغلب على ظَنِّ المنكِرِ إزالَتُه لا بالإلجاء ولا بتحريك باطن المرتكب لذلك المنكِرِ فإنه لا يَجِبُ عليه الإنكارُ، لكن يُسْتَحَبُّ له الإنكارُ من غير إيجابٍ؛ تعظيمًا لجانب الرَّبِّ تعالى في التعزير بالنفوس في جنابه الكريم.

قوله[1] في الشبهة الخامسة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى لِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ عَهْدَ الإِمَامَةِ لَا يَصِلُ إِلَى مَنْ كَانَ ظَالِمًا، وَالْمُذْنِبُ ظَالِمٌ ﴾

قلنا: الجوابُ عنها من ثلاثة أوجه:

- **أحدها:** أنّ الإمامة التي جُعِلت لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ هي النُّبُوَّةُ، فسألها لذريته فقيل له: إنّ النُّبُوَّةَ لا تثبت مع الظُّلْمِ، ونحنُ نساعد على عِصْمَةِ الأنبياء عليهم السلام، إنما النزاع في غيرهم مِن آحاد الأمة.

- **وثانيها:** سَلَّمنا أنها ليست النُّبُوَّةَ، لكن لفْظُ الظُّلْمِ أشْهَرُ في عُرْف الشرع في الكُفّار، ونحن نقول: الكُفْرُ يُضادُّ الإمامَةَ، إنما النزاعُ في غيره.

- **وثالثها:** سَلَّمنا أنّ مطلق الذنب يسمى ظُلمًا، لكن يُشترط أن يصدر، ولا يكفي في ذلك تجويزُه، فكَمْ مِن جائز ولا يقَعُ، فاللهُ تعالى أخْبَرَ أنّ العهد لا يصل الذين يَصْدُرُ الذنب عنهم، أمّا من يَجُوزُ عليه الذَّنْبُ ولم يقع فما تعَرَّضَتْ له الآيةُ لأنّ ذلك ليس كافيًا في اسْمِ الظُّلْمِ إجماعًا، وأنتُم إنما تدّعون العِصْمَةَ بمعنًى وراءَ الجوازِ أنه يجِبُ له ذلك عَقْلًا، وهذا أبْلَغُ كما ندَّعيه نحن في الرُّسُل عليهم السلام، إلّا أنّا نحن ندَّعي عِصْمَةَ الأنبياء عليهم السلام سَمْعًا، وأنت تدَّعُونَ هذا عَقْلًا، والآية إنما دَلَّتْ على منافاة العَهْدِ لِمَنْ صدر منه الذَّنْبُ، وأين ذلك مِن تجويزِه، بل مِن امتناعِه عقْلًا، فالآيةُ بعيدَةٌ مِن محَلِّ النزاع جِدًّا.

﴿ الفَصْلُ الثَّالِثُ: فِيمَا يَصِيرُ بِهِ الإِمَامُ إِمَامًا ﴾

قوله[2] في الشُّبْهَة الأولى في مَنْع أنّ البَيْعَةَ تُفِيدُ الإمامة: ﴿ إِنَّ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ الإِمَامَ لَا قُدْرَةَ لَهُمْ أَلْبَتَّةَ عَلَى التَّصَرُّفِ فِي أَقَلِّ الأُمُورِ، فَكَيْفَ تَكُونُ

(1) راجع الأربعين (ص 427)

(2) الأربعين (ص429)

لَهُمْ قُدْرَةٌ عَلَى إِقْرَارِ الغَيْرِ عَلَى التَّصَرُّفِ فِي جَمِيعِ أَهْلِ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ ۞

قلنا: البَيْعَةُ لا تُوجِبُ للإمام قدرةً على التصرُّفِ بمعنَى القَهْرِ والغلَبَة، بل هي سَبَبٌ لصِحَّة تصرُّفه إذا صدر عنه فيما تشترط فيه الإمامة، فيصير بحيث لو قدَرَ وتصرَّفَ صحَّ تصرُّفُه، أمّا أنه يَقْدِرُ فذلك مِنْ غَيْرِ البَيْعَةِ قد تساعِدُه المقاديرُ على أسباب المقَادير وقدْ لا تساعِدُ، فليس من لوازم الإمامِ الحقِّ أن تكون له قُدْرَةٌ ألبتّة، بل اللازم له هو صِحَّةُ التّصرُّف وإن صدَرَ عنه، فقد يُقْتَل عَقِيبَ البَيْعَةِ لفَرْطِ عَجْزِهِ وعدَمِ قدرته، لكن تلك الحيثية هي صحة الإمامة المستفادة مِن البيعة وهو كونه لو تصرَّفَ صَحَّ تَصرُّفه.

قوله[1] في الشبهة الثالثة: ۞ **مَنْصِبُ الإِمَامَةِ أَعْلَى مِنْ مَنْصِبِ القَضَاءِ وَالحِسْبَةِ، وَهُمْ لَا يَتَمَكَّنُونَ مِنْ نَصْبِهَا، فَأَوْلَى الإِمَامَةُ ۞**

قلنا: الفَرْقُ أنّ الإمامة لا تنعقد بالبَيْعَة إلا إذا لم يكُنْ ثَمَّ إمامٌ ينظر في مصالح المسلمين، فيتعيَّنُ النظر في ذلك لأعيانِ الناس يبايعون مَن يصلُح للإمامة، والحِسْبَةُ والقضاءُ إنما يكونان بعد نَصْبِ الإمام، فإن انفرد به آحادُ الناس كان ذلك طعْنًا على الإمامِ وإذايةً له، والخروج على الأئمة والدخول فيما اختصوا به محرَّمٌ شرعًا، فظهر الفَرْقُ بين أصْلِ الإمامة وبيْنَ فروعِها.

۞ **الفَصْلُ الرَّابِعُ: فِي إِقَامَةِ الدَّلَائِلِ عَلَى أَنَّ الإِمَامَ الحَقَّ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ۞**

قوله[2] في حجج الروافض: ۞ **إِنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كَانَ أَفْضَلَ الخَلْقِ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالأَفْضَلُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا لِأَنَّ جَعْلَ الأَفْضَلِ تَبَعًا لِلْمَفْضُولِ قَبِيحٌ فِي العُقُولِ ۞**

---

(1) راجع الأربعين (ص429)

(2) راجع الأربعين (ص434)

قلنا: هاهنا قاعدتان أكثرُ من يخوض في هذه المسألة يَغْفُلُ عنهما في الاستدلال على الإمامة فيَقَعُ استدلالُه باطِلًا.

ـ **القَاعِدَةُ الأُولَى:** أنّ الأفضل معناه الذي يكونُ مجموع فضائله أكثر من مجموع فضائل غيره وإن اختَصَّ غيرُه بما ليس عنده، كما تقدم تقريره في مسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة عليهم السلام، وأنّ المفضول يجوزُ أن تَحْصُلَ له فضائِلُ لا تكون عند الأفضل، لكن مجموعُ ما حصل للأفضل أفْضَلُ مما حصل للمفضول، وقد تقدم بيان ذلك هناك.

ـ **القَاعِدَةُ الثَّانِيَةُ:** أنَّ الشَّرْعَ إنما يقدِّمُ في كلِّ ولاية مَن هو أقْوَمُ بمصالحها تحصيلًا لمصلحة الخلْقِ، فيُقَدِّمُ للقضاء مَن هو أفْقَهُ وأعْلَمُ بأحوال الناس وأكثر تفَطُّنًا لوُجوهِ الحِجاج، وللحروب مَن هو أشْجَعُ الناس وأعْلَمُهُم بسياسة الجيوش وخدع الحروب وإن لم يكن فَقِيهًا، وللولاية على الأيتام مَن هو أعلم بتَنْمِيَة الأموال وإصلاحها وتقدير النفقات واختلاف حال الضرورات في الأوقات وإن لم يكن شجاعا ولا عارفا بالحروب، ويقدّم على الزكاة واستصلاحِها مَن هو أعلم بفقه الزكاة ونُصبها وأحكامها وإن كان جاهلا بغير ذلك مِن الفقه جاهلا بأحوال النفقات والحروب، وكذلك التقديم[1] في سائر أبواب الولايات.

وقد يقدِّمُ الشَّرْعُ شخصًا في بابٍ ويُؤَخِّرُه في باب آخر، كتقديم النساء في الحَضانة على الرِّجال لمزيدِ شفَقتِهِنَّ على الأطفال وصَبْرِهنَّ على معاناتهم، وتأخيرهنَّ في القضاء والحروب وإمامة الصلاة وغير ذلك من الولايات لقصورهن عَن القيام بمصالحها.

وإذا تقررت هاتان القاعدتان فنقول: لا يلزم من كون عَلِيٍّ رضي الله عنه أفْضَلَ أن يكون إمامًا، لجواز أن يكون مجموعُ ما حصل له من الفضائل أعظم مما حصل لغيره ويكون ذلك الغيرُ أعْلَمَ منه بسياسة الأُمَّةِ وتدبير الجيوش ونَصْبِ

(1) في (ل): التقرير

القُضاة وتدبير أموال الزكاةِ وتفاصيل أحوال الرَّعِيَّة وأخلاقهم، فيتعين تقديم هذا المفضول على ذلك الأفضل في الإمامة كما يُقَدَّمُ آحادُ الجند في ملاقاةِ العَدُوِّ على جَيْشٍ فيه مالِكٌ والشافِعيُّ وغيرهما مِن الفقهاء لبُعْدِهما عن أحْوَالِ الحُرُوبِ.

فظهر حينئذ أنّ الاستدلال بالأفضلية على الإمامة لا يُفيدُ شيئًا من جهتنا ولا من جِهَة الشيعة، فلابُدَّ من بيان كونِه أفضل في الإمامة وأوصافها المتعلّقة بها، ولا يكفي في ذلك بيانُ أنه أفضلُ من حيث الجملةُ، فتثبَّتْ لهذه النُّكْتَة فإنها يُحتاج إليها في هذا الباب حاجةً شديدةً في تحرير هذا المطلوب ودَرْءِ الأسئلة عنه وإيرادها على الخصوم.

قوله[1] في الشبهة السادسة: **﴿ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كَانَ أَعْلَمَ الصَّحَابَةِ وَأَشْجَعَهُمْ وَأَشَدَّهُمْ الْتِصَاقًا بِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَكُونُ القَائِمَ مَقَامَهُ، أَمَّا شَجَاعَتُهُ وَعِلْمُهُ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا شِدَّةُ الْتِصَاقِهِ بِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهُوَ ظَاهِرٌ أَيْضًا، أَمَّا مِنْ حَيْثُ النَّسَبُ فَلَا شَكَّ فِيهِ، وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ المُصَاهَرَةُ فَكَذَلِكَ، وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا وَجَبَ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا لِأَنَّ الإِمَامَ هُوَ الَّذِي يُقْتَدَى بِهِ، وَهَذَا لَا يَتَأَتَّى إِلَّا بِسَبَبِ العِلْمِ وَالشَّجَاعَةِ، وَهُمَا أَتَمُّ فِيهِ، فَكَانَ الاقْتِدَاءُ بِهِ أَوْلَى ﴾**

قلنا: لا نسَلِّمُ أنه أعْلَمُ الناس بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. سَلَّمنا أنه أعْلَمُ، لكن لا نسلِّم أنه أشجعُ الناس، وقد قرّر الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايِنيُّ أن أبا بكر الصديق رَضِي اللهُ عَنْهُ كان أشْجَعَ الصحابة بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوجوه، منها أنه عَلَيْهِ السَّلَام لما تُوفِّيَ خارَتْ قُوَى الصحابةِ مِنْ جَزَعِ المَوْت، فأمّا عليٌّ فأُقْعِدَ، وأمّا عُمَرُ فتشَوَّش عقْلُه، وقال: «مَن قال: إن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مات علَوتُهُ بسَيْفي هذا»، حتى قرأ أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾ [الزمر: 30]، فقال عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «فكأني ما سمعتها قبل ذلك»، ومعلوم أن هذا إنما هو من الدَّهَش. وهذا حال هاذين العظيمين فما الظنُّ بغيرهما.

(1) راجع الأربعين (ص434 ـ 435)

وأمّا أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فإنه لَمَّا سمع موْتَهُ دخل عليه ونظرَ إليه فعَلِمَ أنَّهُ مات فقبَّلَ بين عَيْنَيْهِ وقال: «طِبْتَ حَيًّا وَطِبْتَ مَيِّتًا»، مع فرط صحابته عَلَيْهِ السَّلَامُ له في الجاهلية وفي الإسلام بحيث لا يضاهيه أحَدٌ، فأنفق عليه أموالَه العظيمةَ قبلَ الإسلام وبعْدَه، وهو الذي هاجَرَ معه في وقت الشّدة وأعانَهُ على الهجرة، ومعلومٌ أنّ المُصاحِبَ في حال الضِّيقِ[1] هو أشدّ صداقةً وصُحْبَةً، فكان أولى منهم بالدَّهَشِ لفَرْطِ المَحَبَّةِ، فإنّ فَقْدَ المحبوبِ مما يشَوِّشُ العقولَ، فحيث كان أثْبَتَ منهم دلَّ على قُوَّةِ قَلْبِهِ وثباته، ولا معنى للشجاعة إلا قُوَّةُ القَلْبِ وثباتُه عند الشدائد.

ومنها أنه نهض لقتال أهلِ الردّة حيث خارت قوى الجميع وقال لَمَّا امتنعوا من موافقته على القتال: «وَاللهِ لَأُقَاتِلَنَّهُمْ بِسَالِفَتِيَّ[2]» وأشار إلى عنقه، فقال عمر رضي الله عنه: «ما هو إلا أن شرح الله لها صدر أبي بكر فعلمتُ أن الحقّ معه»[3]، ومعلوم أن الباعث له على قتال الخلائق العظيمة بعد وفاة سيد المرسلين وتوقف تفريق الكلمة وقبل استقرار أمره مع مخالفة الصحابة إنما هو قوة قلبه وشجاعته، وقد فاق في ذلك الجميع.

ومنها بَعْثُ جَيْشِ أسامةَ بن زيدٍ رضي الله عنه، فإنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَهَّزَ لأسامة بْنِ زيدٍ جيشًا لقتال الروم وكان أَمِيرَهُ وعقَدَ له اللّواءَ، فتُوُفِّيَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ سَفَرِ الجيش فقال الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ: لا نبعث هذا الجيش فإنّ الأعراب قد ارتَدَّتْ من حوالينا وأعداءَنا قد توفَّرَتْ في بلادنا فلا نَبْعَثُ بقُوَّتِنا وجيشنا إلى بلاد الروم فنُسْتَأْصَل مِن مَوْضعنا، فقال أبو بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «واللهُ لَا حَلَلْتُ لِواءً عقَدَهُ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[4]، فبعث به فجعل الله النصرةَ لزَيْدٍ ورجع غانمًا. وقال بعض العلماء: لو حَلّوا لواءً عقده رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يَنْعَقِدْ لهم لواءٌ بعْدَ ذلك.

---

(1) في (ل): المضايق.

(2) السَّالِفَةُ: صفحة العنق. الأثر في البخاري (2583)

(3) رواه البخاري (1399) ومسلم (20)

(4) رواه البيهقي في كتاب الاعتقاد (رقم 320)

ووَفَّقَ اللهُ تعالى أبَا بكر للأدَبِ مع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ ومَصْلحة الأُمَّة وفِعْلِ ما يتعين فِعْلُه، ولم يَخِرْ طَبْعُهُ ولا ضَعُفَتْ نفْسه، بخلافهم أجمعين، فدلَّ ذلك على أنه أشجعُ الصحابة بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ.

سَلَّمنا أنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أشجعُ الناس بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ، لكن لا نسلِّمُ أنه أشدُّ التصاقًا به عَلَيْهِ السَّلَامُ، وتقريرُه أن العباس عمَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وعَلِيًّا ابنُ عمِّه، ومعلومٌ أنّ العمَّ أقرَبُ مِن ابْنِ العمِّ، هذا في النَّسَب، وأمّا في المصاهَرة فعثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تزوَّجَ ابنَتَيْ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ، وعلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لم يتزوَّجْ إلا ابنةً واحدةً.

سلَّمنا أنه أوْفَرُ علمًا وشجاعةً وأشدُّ التصاقًا به عَلَيْهِ السَّلَامُ، لكن لا نُسَلِّمُ أنه إذا كان الأمر كذلك يكون أَوْلَى بالإمامة، وتقريرُه أنه إن جاز حصول هذه الأوصاف مع عدم العِلْمِ بتدبير الولايةِ وضَبْطِ أحوالها وسياسَةِ الرَّعية واختلاف أحوالهم وضَبْطِ مصالحهم فلا يستحق الإمامة حينئذ، أو استحقَّها لكن غيرُهُ أتَمُّ منه في هذه الأوصاف الخصيصة بالإمامة، فيتعيَّنُ تقديمُه عليه وإن كان مجموعُ عِلْمِه من حيث الجملةُ أتمَّ وأكْمَلَ لما تقدَّم في القاعدة أنه إنما يقدَّمُ في كلِّ ولاية مَن هو أعلم بمصالحها.

قوله[1] في الشبهة الثامنة: **۞ إنَّ أَبَا بَكْرٍ وَالعَبَّاسَ مَا كَانَا صَالِحَيْنِ لِلإِمَامَةِ لأَنَّهُمَا كَفَرَا فِي أَوَّلِ عُمُرِهِمَا، وَالكُفْرُ ظُلْمٌ، وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾** [البقرة: 124]**، وَعَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمْ يُوصَفْ بِالكُفْرِ أَلْبَتَّةَ، فَتعيَّنَ لِلإِمَامَةِ ۞**

قلنا: إطلاقُ لفظ الظُّلْم عليهما باعتبار الكُفْرِ السابق من باب إطلاق المُشْتَقِّ بعد ذهاب المُشْتَقِّ منه، وقد تقرَّر في أصول الفقه أنه مجازٌ على الأصحِّ، فلا يقال لليقظان أنه نائمٌ ولا للإنسان أنه نطفةٌ إلا مجازًا، فإذا تقرر أنه مجازٌ على الأصحِّ فلا تتناولهما الآية إلا مجازًا لأن الأصل في الكلام الحقيقة.

(1) راجع الأربعين (ص435 - 436)

سَلَّمنا أنها تتناوَلُهما حقيقةً، لكن المراد بالإمامة في الآية النُّبوَّة لقوله تعالى قبلَ ذلك لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، ومعلومٌ أن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ كانت إمامتُه نبوّةً، وهي التي سألها لذريته، فأخبرَ اللهُ تعالى أنّ من كفر بالله لا يكون نبيًّا، وهذا مُتّفَقٌ عليه، وإنما النزاعُ في الإمامة بتفسيرٍ آخر، والآية لا تتناوله.

قولهم[1] في الشبهة العاشرة: ❁ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: 75]، وَهَذِهِ الأَوْلَوِيَّةُ مُطْلَقَةٌ، فَوَجَبَ حَمْلُهَا عَلَى الكُلِّ دَفْعًا لِلْإِجْمَالِ، وَلِأَنَّهُ يَصِحُّ اسْتِثْنَاءُ أَيِّ وَصْفٍ أُرِيدَ، فَيُقَالُ: أُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ إِلَّا فِي كَوْنِهِ قَائِمًا مَقَامَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَحُكْمُ الاسْتِثْنَاءِ إِخْرَاجُ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ، فَثَبَتَ أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ الإِمَامَةَ، وَإِنَّ الَّذِي هُوَ ذُو رَحِمٍ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ❁

قلنا: لا نسَلِّمُ أنه إذا كانت مطلَقةً لو لَمْ تُحمَل على العموم لزِمَ الإجمالُ، بل القاعدة المقرَّرةُ في أُصولِ الفقه أنَّ المطلَق يكفي في العمل به فَرْدٌ من أفراده، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: 3] يكفي إعتاقُ رقَبَةٍ واحدةٍ ويخرج المكَلَّفُ عن العهدة ولا يكون لفظ الرَّقَبَة مجملا، فكذلك هاهنا أجمعنا على أنهم أَوْلى بهم في البرِّ والمعاضَدَة على الخير أو في الميراث، فإنّ ذا الرَّحِمِ أولى بإِرْث قريبه مِن الأجنبي، وانعقد الإجماعُ على أنه لا يقدَّمُ أجنبيٌّ معيَّنٌ على ذي رحِم معيَّنٍ في الإرث، ونحن وإن قلنا بأنّ ذوي الأرحام لا يرِثون فنحن لا نقدِّمُ أجنبيا معيَّنًا على ذي رَحِمٍ، بل قدَّمنا ذا الرَّحِم وإلا فلا نقدِّمُ الأجنبيَّ ولا ذا الرَّحِم، فصارَ ذو الرحم أَوْلَى من حيث الجملة، وهذه صُوَرٌ اتفقنا على حَمْلِ المطلق عليها فلا إجمال حينئذ، ولا يبقى استدلال بها بعد ذلك في غير هذه الصُّوَرِ؛ لأنّ القاعدةَ أنّ المطلقَ إذا أُعْمِلَ في صورة سقَطَ الاستدلالُ به في غيرها وإلا لكان عامًّا والتقدير أنه

(1) راجع الأربعين (ص 436)

مُطْلَق، هذا خُلْفٌ.

وأمّا استدلالهم بالاستثناء فليس بصحيح لأنه قد تقدّم أن الاستثناء ينقسم إلى ما لولاه لعُلِم دخولُه كالاستثناء من الأعداد، وما لولاه لظُنَّ دخولُه كالاستثناء من العمومات، وما لولاه لجاز دخولُه من غير عِلْمٍ ولا ظنّ، وما لولاه لقُطِعَ بعدم دخوله كالاستثناء من غير الجنس، وإذا انقسم إلى هذه الأقسام الأربعة كان أعمّ من كل واحد منها، والدالُّ على الأعمّ غيرُ دال على الأخص، فلا يدلّ الاستثناء على وجوب الدخول على تقدير عدمه ألبتة.

قولهم[1] في الشبهة الثالثةَ عشْرَةَ: ﴿ **قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى»[2]، وَهَارُونُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ خَلِيفَةً فِي حَيَاتِهِ، وَانْعِزَالُهُ بَعْدَ وَفَاةِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقْصٌ فِي حَقِّهِ لَا يَلِيقُ بِالنُّبُوَّةِ، فَيَتَعَيَّنُ أَنَّهُ خَلِيفَةٌ لِمُوسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ حَالَةَ الحَيَاةِ وَبَعْدَ الوَفَاةِ، وَهُوَ المَطْلُوبُ** ﴾

قلنا: لا نسَلِّمُ أنّ هارونَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كان خليفةً بعد موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لِمَوْتِه في حياة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولَوْ بَقِيَ حَيًّا بعده لا نسلّمُ أنه كان يستحِقُّ الخلافةَ، فلعلّ الله سبحانه يستخلف غيْرَهُ ويبعثه هو لقَوْمٍ آخرين.

سلَّمنا أنه يكون خليفةً بعد موته، ولكن ذلك لضرورة أنه لا يُوجَد مَن هو أكمل مِن الأنبياء عليهم السلام، ولم يكن بعده نبيٌّ عاش إلا هو، فيتعيّن بواسطة النُّبُوّة لا بواسطةِ كَوْنِه كان خليفةً له حالَ حياته، وهذا المعنى مفقودٌ في عَلِيٍّ رضي الله عنه فإنه ليس بِنَبِيٍّ، ولا مانع من وجود مَن هو أتمُّ منه في السياسة للأُمَّة في زمانه والقيام بمصالح الخلافة.

ثم نقول: قولُه عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» مُطلَقٌ في الأزمان، فإنّ لفظ الحديث لم يتعرَّض للأزمان ألبتة، والقاعدةُ في أصول الفقه أنَّ

---

(1) راجع الأربعين (ص 438 ـ 439)

(2) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب غزوة تبوك (408)

العامَّ في الأشخاص مُطلَقٌ في الأزمان والأحوال والمتعلّقات، فكذلك هذا الحديث.

وإن سلَّمنا عمومَه في أفراد المنزلة ـ لأنه اسمُ جنس أُضِيفَ فيعمُّ ـ لكنّه مُطلَقٌ في الأزمان والمتعلَّقات والأحوال، والقاعِدَةُ أنّ المطلق يكفي في العمل به فردٌ مِنْ أفراد ذلك النوع، فيكفي في العمل بهذا الحديث زمانٌ واحدٌ ومتعلَّقٌ واحدٌ وحالةٌ واحدةٌ، وقد أجمعنا على أنه بمنزلته في زمان استخلافه على المدينة لَمَّا خرج للجهادِ، وعلى متعلَّقٍ وهو أنه بمنزلته في كونه مِنْ عَصَبَتِه وصُلْبِه وخاصَّةِ أهْلِ بيْتِهِ كما كان هارونُ من موسى، وعلى حالة واحدة وهي حالةُ الاستخلاف، وإذا أجمعنا على تعيينِ هذه المطلَقات في أفراد معنًى سقط الاستدلال بالحديث فيما عداها.

ثم نقول: المرويُّ أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا خرج إلى الغَزْوِ واستخلفه على المدينة فتألَّمَ عليٌّ رضي الله عنهُ إمّا لفوات فضيلة الجهاد وإمّا صَوْنًا لعِرْضِه عن طَعْنِ المنافقين في أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنّما استخلفه على المدينة ومَنَعَهُ مِن الخروج معه لتَوَهُّمِ مفْسَدَةٍ في خروجه، فشَكَى ذلك لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال له عَلَيْهِ السَّلَامُ في معرض التَّسْلِيَةِ وإذهابِ ذلك الوهم وتعظيمِ شأنه: أَنْتَ مِنِّي فِي هَذِهِ الحالة التي تكْرَهُها بمنزلة هارون من موسى لَمَّا استخلفه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على بني إسرائيل لَمَّا ذهَبَ للمناجاة، فلما لم يكن ذلك حالةَ نَقْصٍ بل حالة شريفة وهذه بمنزلتها فلا نتألم، وإذا سيق الكلامُ لمعنى لا يُستدل به في غيره وإن كان اللفظُ يتناوَلُه، لا سيما وقد بيَّنَّا أن اللفظ مُطلَقٌ لا يتناوله، فسَقطَ الاستدلالُ بهذا الحديث على مطلوبكم سقوطًا كُلِّيًّا.

قوله[1]: ﴿ لَا يُقَالُ: هَذَا الخَبَرُ فِي وَاقِعَةِ طَعْنِ المُنَافِقِينَ فِي تَبُوكَ، لِأَنَّا نَقُولُ: **العِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ** ﴾

قلنا: فَرْقٌ بين تخصيصِ اللَّفْظ العامّ بسبَبِ بَعْضِ أفرادِهِ كتخصيص قضيَّةِ

(1) راجع الأربعين (ص 440)

اللّعانِ بعُوَيْمِر[1]، وبينَ السبب الذي يَدُلُّ على غرض المتكَلِّم، إمّا باللفظ لأجْلِه خاصَّةً ولم يَقْتَضِ الحالُ أن يُستعْمَلَ بَعْضُه في موضِعِهِ لغةً، فلو خرج إنسان إلى الغَزْوِ فقال لأميرِ المدينة: أوصيك بالعيالِ والأطفالِ، فإن كُلَّ عاقل يجزمُ بأنه لم يُرِدِ الوصيَّةَ على كلِّ عيالٍ وأطفالٍ حتى يقال: إنه أراد الوصيَّةَ على عيال الأمير وأطفاله، فهذا سبَبٌ لا صارِفٌ.

وأمّا قول الأصوليين: السببُ لا يخصِّصُ، فمثالُه إذا قيل لك: إنّ فلانا يَعُقُّ أباه، فتقول له: إنَّ عقوقَ الآباء مِن الكبائر، فإنك لم تُرِدْ خصوصَ الأبِ الذي أخْبَرَ عنه، بل العبرة هاهنا بعمُومِ اللفظ لا بخصوص السبب، ولا تُعَدُّ بإرادتك العمومَ معرِضًا عن مقصودك، بخلاف المثال الأول لو قصدت العمومَ الذي يندرجُ فيه عيالُ الأمير وأطفالُه عتبك أهْلُك في التفريط في حقِّهم، وعدَّكَ أهلُ العُرْف مُعْرِضًا عن مقصودِك.

والخبَرُ مِن هذا القبيل، فإنَّ المقصود إنما هو تَسْلِيَةُ عَلِيّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وتحسينُ تلك القَضِيَّةِ عِنْدَه، فإذا عُدِلَ عنه إلى معنى آخر تندرج هذه القضية فيه كان كمن أراد الوصية على عياله فوَصَّى على عيال المدينة.

وهذا فرق ينبغي أن يُعلَم ليتحقق به مَعْنَى قَوْلِ العلماء في علم أصول الفقه: العِبْرَةُ بعمُومِ اللَّفْظِ لا بخصُوصِ السَّبَبِ، وأنَّ ذلك مشروطٌ بأن لا يُعَدَّ الإنسانُ مُعْرِضًا عما سيق الكلامُ لأجْلِه.

قوله[2] في الحجة السادسة لنا: ﴿ **قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ»[3]** ﴾

قلنا: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اقْتَدُوا» صيغة فِعْلٍ في سياق الإثباتِ فتكون مُطلقَةً،

---

(1) هو عويمر العجلاني، والأثر في صحيح مسلم برقم (1492)

(2) راجع الأربعين (ص 443)

(3) أخرجه الترمذي في سننه (3662) والحاكم في المستدرك (4400)

والمطلق لا عمومَ له ولا دلالةَ على خصوص الإمامة، وإذا لم يَدُلَّ على الإمامةِ لا بالخصوص ولا بالعموم لا يدلّ عليها ألبتة.

ومما يؤكد ما ذكرناه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»[1]، ومعلومٌ أن ذلك ليس في الإمامة لأن أصحابه عليهم السلام لم يكونوا كلُّهم خلفاءَ بالإجماع، وليس المراد: اجعلوا أيهم شئتم خليفةً على وَجْه التخيير اتّفاقًا، بل أجمع الناس على أنّ التعيين في كُلّ مَن ولي مِنْهم وأن ذلك متعينٌ بحسب ظهور المصلحة لا بالخِيَرة المطلقة، فدَلَّ ذلك على أن المرادَ هو الاقتداءُ في الفُتْيَا، وخَصَّصَ أبا بكر وعُمَرَ لأنهما أعظم مَن يُقْتَدى به بعده رضوان الله عليهم أجمعين.

قوله[2] في الحجة الثامنة: ﴿ أَبُو بَكْرٍ أَفْضَلُ الخلْقِ، وَالأَفْضَلُ هُوَ الإِمَامُ ﴾

قلنا: لا يلزم مِن كونه أفْضَلَ أن يكون إمامًا، وتقريرُه أنَّ الأفضلَ معناه أنّ مجموعَ ما حصل له من الفضائل أعظمُ مِن كُلّ مجموعٍ حَصَل لغَيْرِه، وجازَ اختصاصُ غَيْرِه بما لم يحصل له، وقد تقدَّم تقريرُه في تفضيل الأنبياء على الملائكة عليهم أفضل السلام، فقد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ، وَأَفْرَضُكُمْ زَيْدٌ، وأَعْلَمُكُمْ بالحَلَالِ والحرامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَأَقْرَؤُكُمْ أُبَيٌّ»[3]، فلو لم يَجُز اختصاصُ المفضول بما ليس للفاضل وإلا لزم التناقض في هذه الأشخاص المعيَّنين لأن كل واحد منهم يكون أفْضَلَ ممن هو أفضل منه، وترجيح المرجوح على الراجح عليه جمعٌ بين النقيضين، فيتعيَّنَ ما ذكرناه.

وإذا تقرَّرَ هذا فجاز أن يكون أبو بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أفْضَلَ بمعنى أنَّ المجموع الحاصل له لَمْ يَحْصُلْ لغَيْرِه، ويكون غيْرُه قد اختصّ بأنه أقْوَمُ بمصالح الأمّةِ

(1) رواه ابن عبد البرّ في جامع بيان العلم وفضله (895)

(2) راجع الأربعين (ص 444)

(3) رواه ابن ماجه في سننه (151) بلفظ: «أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهُمْ فِي دِينِ اللهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ، وَأَقْضَاهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَأَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينًا، وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ»

منه، أو يكون هو في نفسه ليس له أهلية الولاية على الأُمَّة من معرفة تدبير الجيوش وسياسة الرَّعايا وترتيب المصالح وضبط أبوابها، فهذه أمور لابُدَّ منها في ولاية الإمامة، وفَقْدُها يُخِلُّ بها، مع جواز أن يكون أبو بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أفْضَلَ الأُمَّةِ ولا تكون هذه الشرائط الخاصة عنده، فظهر أنه لا يلزم من كونه أفضل أن تكون له أهلية الإمامة، فضلا عن أن يكون أولى من غيره فيها، فلا يليق الاستدلال بالأفضلية على استحقاق الإمامة في حقِّ أحَدٍ من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وقد تقدَّم التنبيه على هذا في حجة الشيعة.

قوله[1] في هذه الحجة: ﴿ **الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ لِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: «هَذَانِ سَيِّدَا كُهُولِ أَهْلِ الجَنَّةِ مَا خَلَا النَّبِيِّينَ وَالمُرْسَلِينَ»[2]** ﴾

قلنا: ليس في هذا دليلٌ على الأفضلية لأن السيادة على جماعة من الفُضلاء هي خاصَّةٌ بالإحسان إلى الخلْق؛ لقول ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما: «لم أر في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أَسْوَدَ من معاوية بن أبي سفيان»، قيل له: أتقول ذلك وفيهم أبو بكر وعمر؟! فقال: «هما أفضل منه وهو أسود منهما»[3]، يشير إلى كثرة حلمه وإيثاره وعفوه وإحسانه للناس.

ولقوله عَلَيْهِ السَّلَامِ: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ. أوتدرون لِمَ ذلك؟ يَجْمَعُ الله الأَوَّلين والآخرين في صَعِيدٍ وَاحِدٍ يُسْمِعُهُم الدَّاعِي وَيَنْفُذُهُم البَصَر»، وساق حديث الشفاعة[4] إلى آخره، فقوله: «أتدرون لم ذلك» سؤال عن علة السيادة وسببها، سأَلَ عنه لِيُقَرِّرَهُ، ثم بيَّن السبب بالإحسان إلى الخلائق بالشفاعة فيهم، وهذا يدلّ على أن السيادة هي الإحسان إلى الخلْقِ.

---

(1) راجع الأربعين (ص 444)

(2) أخرجه الترمذي في سننه (3666)

(3) رواه الخلال في السنة (677)

(4) رواه البخاري (4712) ومسلم (196) والترمذي (3148)

إذا تقرَّر ذلك فتكون سيادة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كثرة إحسانهما إلى الخلق، ولا يلزم من امتيازهما بهذه الفضيلة أن يكون أحدهما هو أفضل لما تقدَّمَ من أنه يجوزُ اختصاص المفضول بما ليس للفاضل، فجاز أن يكون غيرهما أفضل منهما مع اختصاصهما بهذه الفضيلة.

قوله[1] أيضا في الدليل على أفضلية أبي بكر رضي الله عنه: ﴿ قَال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ النَّبِيِّينَ أَفْضَلَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ»[2] ﴾

قلنا: هذا الحديث يدلُّ على أن الشمس لم تطلع على أفْضَلَ منه، أمّا أنه هو أفضل مِن غيره فلا، فجاز أن يكون الواقع المساواةَ فيَصْدُقُ أنها لم تَطْلُع على أفضل منه، فالحاصِلُ أنّ الحديث يدلّ على سَلْبِ الأفضلية عن غيره عليه، لا على أفضليته.

قوله[3]: ﴿ إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَخْلَفَهُ عَلَى الصَّلَاةِ أَيَّامَ مَرَضِهِ، وَمَا عَزَلَهُ عَنْ ذَلِكَ، فَوَجَبَ أَنْ يَبْقَى بَعْدَ مَوْتِهِ خَلِيفَةً لَهُ فِي الصَّلَاةِ، وَإِذَا ثَبَتَتْ خِلَافَتُهُ فِي الصَّلَاةِ ثَبَتَتْ فِي سَائِرِ الأُمُورِ لِأَنَّهُ لَا قَائِلَ بِالفَرْقِ، وَهَذَا الَّذِي تَمَسَّكَ بِهِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي إِثْبَاتِ إِمَامَةِ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: لَا نُقِيلُكَ وَلَا نَسْتَقِيلُكَ، قَدَّمَكَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم لِدِينِنَا أَفَلَا نُقَدِّمُكَ لِأُمُورِ دُنْيَانَا ﴾

قلنا: مباشَرَةُ إمامَةِ الصلاة لا تتوَقَّفُ على وِلاية، وقد تقدم عبد الرحمن بن عوف فصَلَّى بالناس فجاءَ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الرَّكْعَة الثانية فصَلَّى معهُمْ[4]، فلمَّا فرغوا قال لهم عَلَيْهِ السَّلَامُ: «نِعْمَ مَا فَعَلْتُمْ» إشارة إلى أن أفضلية أول الوقت لا ينبغي أن يفرّط فيها.

(1) راجع الأربعين (ص 444)
(2) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (2011)
(3) راجع الأربعين (ص 444)
(4) رواه ومسلم (274)

وانعقد الإجماع على أنّ صلاةَ مَن تقدَّم بغير ولاية صحيحةٌ، وإنما فيه فتح باب الجُرأة على الإمام ووُلَّاة الأمور حيث إنّ التقدُّمَ عليهم بغير إذنهم يُخِلُّ بأُبَّهتِهِم ويقَلّلِ وَقْعَ حُرْمَتِهِم في النفوس فيَخْتَلُّ تحصيلُ المصالح ودَرْءُ المفسَدة، وأَصْلُ نظام العالَم إنما هو نواميس تتقرَّرُ في النفوس فإذا ذهبت أو اختلّت بطل نظام العالَم، وكذلك التقدّم على مَنْ وَلَّاهُ الأئمة يمتنعُ لهذه المفاسد، لا لأنّ الإمامة تفتقر إلى ولاية.

إذا تقرر هذا فنقول: إنما امتنع التقدُّم عليه صلى الله عليه وسلم لِمَا فيه مِن سُوءِ الأدب وخَرْقِ الأُبَّهة، فلذلك افتقر التقديم إلى إِذْنِه، وهذا المعنى مفقودٌ إذا غاب أو ماتَ لأنّ العُذْرَ قائم في النفوس وأنه لو كان حاضرًا ما تقدَّمَ أحدٌ عليه، ولذلك تقدَّمَ عبدُ الرحمن بن عوف رضي الله عنه عند غيبته عَلَيْهِ السَّلَامِ ووافقه الصحابةُ على ذلك وأقرَّهُم النبيُّ صلى الله عليه وسلم على ذلك، فدلّ ذلك على عدَمِ المفسدة وعدَمِ مخالفةِ قاعِدَةٍ ألبتة، وإذا كان الاستخلافُ حالةَ الحياة ملاحظةً لهذا المعنى، وكان هذا المعنى منفيًّا بعد وفاته وعند غيبته صلى الله عليه وسلم، بطلَ أثَرُ الاستخلافِ لبُطْلان حقيقته، وبَقِيَ الناس في التقديم بأَوْصافِ الاستحقاق كما لَوْ لَمْ يكُن اسْتِخْلاف.

وأما قوله رضي الله عنه: «قدَّمك رسول الله صلى الله عليه وسلم لدِينِنا أفلا نقدّمك لأمور دُنْيانَا» ففي غاية الإشكال على القواعد لأن القاعدة في الولايات أنه إنما يقدَّم فيها من هو أقوم بمصالحها، فَمَنْ كان أفْقَهَ وأَدْيَنَ قُدِّمَ في الصلاة لأنَّ الفقيه أقْوَمُ بمصالح الصلاة لمعرفته بشروطها وأركانها ودرء مُفسداتها، والدِّين يَبْعَثُ على كمال الخشوع والإجلال والأدب مع الله تعالى فتكمل جميعُ مصالح الصلاة بالفقْه والدِّين، فَمَنْ كان أتم فيها قدَّمْناه للصلاة، أما الإمامة العظمى فيُشترط فيها أمورٌ عظيمةٌ مع هذين الوصفين: مِن العِلْمِ بالحروبِ ومَن يصلح لولايتها، والعِلْمِ بالقضاءِ ومن يصلح لولايته، وكذلك سائر الولايات ومن يصلح لها ومن يُقدَّم فيها، والعِلْمِ بسياسة الخلائق المختلِفَة الأخلاق والأطوار، والقُدْرَةِ على ذلك مِن سعة الخُلُق عند الحاجة إليه، والغَضَبِ عند الحاجة إليه، والبَسْطِ والقَبْضِ، والمَنْع

والعطاء، والتَّواضع والارتفاع، وسَدِّ ذرائع العبادِ، والعلم بأسباب إقامة النواميس وتقريرِها في النفوس، وتَرْكِ المصالح الجزئية لدَرْءِ المفاسِد الكُلِّية، واحتمال المفاسد لتحصيلِ المصالح الكُلِّية، وغير ذلك من مصالح الإمامَة مما لا يَحْسُنُ ذِكْرُها هاهنا، وهذه أمورٌ عظيمةٌ يتقدَّم بها الإنسانُ في الإمامة لا يُحْتاجُ شيءٌ منها في الصلاة، فكيف يستقيم على هذا التقدير قوله رضي الله عنه في إلحاق الإمامة العظمى بالقياس على الإمامة في الصلاة بطريق الأولى؟!

والباعثُ له رضي الله عنه على ذلك إنما هو حرف واحد وهو أنه لاحظ أن الدِّينَ هو مُهِمُّ الخلائِق، وأنَّ الدنيا بالنسبة إلى الآخِرَة لا عبرة بها عند العاقل، فمَن قُدِّم للأعلى أَوْلَى أن يقدَّم للأدنى. لكن هذا عند التحقيق يضمحل ويذهب لأنَّ الإمامة العُظْمَى من أعظم نِظَامِ الدُّنْيَا والدِّينِ، فمتى فسدت فسَدَتِ الدُّنْيَا والدِّين، بل إذا وَلِيَها غيرُ أهْلِها وإن كانت صورتها باقِيَةً حَصَلَ مِن الخَلَلِ بقَدْرِ خلَلِ المُتَوَلِّي لها، ولو أخذنا كلَّ مَنْ يصلحُ لإمامة الناس نُقَدِّمُهُ على الرَّعِية خليفَةً فسَدَتِ الأَحْوالُ فسادًا لا يَنْجَبِرُ، فكم من إمام مَسْجِدٍ لا يصلحُ وَصِيًّا على أيتامٍ، فضلا عن قاضِي بلَدٍ، فضلا عن الإمام الأعظم.

فالإمامَةُ مُهِمٌّ عظيم يتعيَّن الفَحْصُ عن شروطه التي تُحَصِّلُ حِكْمَهُ، فمتى فاتَتْ تِلْكَ الأوصافُ فاتَتْ مصالحُ الدِّين والدنيا وذهبت النفوسُ والأموالُ والأبْضاعُ والأعراضُ، واستولى الأعداءُ، وهلَكَ الأولياء، وفسدت الأرض وما عليها، فهذا ما في هذا الموضع فتأمَّلهُ حَقَّ التأمل فإنه غريب.

الفَصْلُ الخَامِسُ: فِي بَيَانِ الأَفْضَلِ مِنَ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قوله[1]: اسْتَدَلُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ [الليل: 17] وَبِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَاللهِ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ النَّبِيِّينَ وَالمُرْسَلِينَ

(1) راجع الأربعين (ص 451)

أَفْضَلَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ» ﷺ

قلنا: قد تقدم في مسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة عليهم أفضل السلام أنّ معنى الأفضليَّة تفضيلُ المجموع الحاصل للأَفْضَلِ على المجموع الحاصل للمفضولِ، مع جواز اختصاصِ المفضول بما ليس للأفضل، وتقدّمت هناك مباحث في هذا وفي أسباب التفضيل، وذكرت فيها نحو عشرين سبباً يقع بها التفضيل بين المعلومات الواجبات والممكنات، وتقدم تقريرُ ذلك كلِّه هناك فليراجِعْهُ مَن أرادَه.

وبمقتضى تلك القواعد لا يستقيم الاستدلالُ بقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ [الليل: 17] فإن التقوى اجتنابُ الكبائر عند المعتزلة خاصَّةً لأنّ التقوى من الوقاية، والمراد هاهنا وقايَةُ عذابِ الله تعالى، ومَن اجتنب الكبائر فقد وقاهُ الله تعالى الصغائِر لِقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: 31] ومَن كان له حائط يَقِيه السِّهامَ لا يمكن أن يتَّقِيَ بترْسِه، ولا يصدق على التِّرْس أنها واقِيَةٌ.

وقال أصحابنا: التقوى اجتناب الكبائر والصغائر جميعًا لأنّ الصغائر وإن كفَّرتْها اجتنابُ الكبائر لكن التَّعزيرَ في العاجل لا يَسْقُط عن فِعْل الصغيرة، وكذلك تناول الذمِّ الشرعي له من الكتاب والسُّنة، ففي تَرْك الصغائر نَفْي هذين المحذورين، فيَصْدُق على تارك الصغائر أنه تقيٌّ، فتكون تقوى.

إذا تقرر معنى التقوى فيكون معنى الآية: إنّ أبا بكر رضي الله عنه أشَدُّ اتِّقاءً للكبائر والصغائر مِن غيره، فهو تفضيلٌ في نفس التقوى، وبقي خارجًا عنها التطوُّعاتُ والعلومُ والمعارفُ وغير ذلك من الأخلاق النفسِيَّة والمواهب الإلهية، فجاز أن يكون الغيرُ أفضلَ منه لأنّ مجموع ما حصل له أفضلُ مما حصل لأبي بكر رضي الله عنه، ويختص أبو بكر بمزيد التقوى، والمفضول يجوز أن يختصّ بما ليس للأفضل.

وأما الحديث فقد تقدّم الكلام عليه وأنه يدلّ على سَلْبِ أفضلية غيره عليه، لا

على ثبوت أفضليته.

قوله[1] في حجج الشيعة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾[آل عمران: 61] وَثَبَتَ بِالأَخْبَارِ أَنَّ الْمُرَادَ بِأَنْفُسِنَا عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وَيَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ نَفْسُهُ نَفْسُهُ نَفْسَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَيْنِهَا، فَلَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ الْمُسَاوَاةَ بَيْنَ النَّفْسَيْنِ، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ كُلَّ مَا حَصَلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْفَضَائِلِ وَالْمَنَاقِبِ حَصَلَ لِعَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، تُرِكَ الْعَمَلُ بِهِ فِي النُّبُوَّةِ، فَتَحَصَّلَ الْمُسَاوَاةُ فِيمَا عَدَاهَا، وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الْخَلْقِ فِي سَائِرِ الْفَضَائِلِ، فَالْمُسَاوِي لَهُ يَكُونُ أَفْضَلَ الْخَلْقِ ﴾

قلنا: نُسَلِّمُ أنّ المراد بأنفُسِنا عليٌّ رضي الله عنه، لكن لا نُسَلِّمُ أنه يقتضي أن تكون نفسُه نفسَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا مساويةً لها، بل الإضافةُ يكفي فيها أدْنَى ملابسة، قال صاحب «المفصَّل»: «كقَوْلِ أحد حاملي الخشبة: خُذْ طَرَفَكَ»[2]، فجعل طرف الخشبة طرفا للحامل لأجل الملابسة والنسبة بذلك إليه، وقال تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾[التحريم: 12] في حق عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومعلومٌ أنه ما نفخ فيه روحًا مساوية لروحِه، بل الله مستحيل أن يُوصَف بأن له روحًا، بل أضاف روحَ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إليه إضافةَ الخَلْقِ إلى الخَالِقِ، ولقد أبان عن هذا المعنى كعب الأحبار رضي الله عنه لما قيل له: كيْفَ نفخَ اللهُ في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِن رُوحِه؟ فقال: نَعم نفَخَ فيه روحًا من أرواحِه، إشارةً إلى أنَّ أرواحَ الخلائق كلَّها تُضافُ إليه إضافةَ الخلْقِ وأنها كلّها يصدق عليها أنها أرواحُه، فلا مزيةَ لروح عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذلك، فأزال إشكال الإضافة بتنكير الإضافة، فكذلك هاهنا يصدق إضافة نَفْسِ عَلِيٍّ رضي الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه

(1) راجع الأربعين (ص 451)

(2) المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري (ص121)

وسلم وإن كانت في غايةِ البُعْدِ عن نفسِه وغايةِ التفاوت، بَلْ نَفْسُ أَقَلِّ أقاربه ورِفْقَتِه تَصِحُّ إضافَتُها إليه صلى الله عليه وسلم بسبب نِسْبَةِ القرابة أو الميْلِ، فلا مُعْتَمَدَ في هذه الحجة ألبتة.

قوله[1] في الحجة الثالثة لهم: ﴿ عَلِيٌّ كَانَ أَعْلَمَ الصَّحَابَةِ، وَالأَعْلَمُ أَفْضَلُ ﴾

قلنا: لا نسَلِّمُ أن عَلِيًّا كان أَعْلَمَ، بل قد اشتملت السِّيَرُ والتواريخ على علومٍ وفضائلَ لأبي بكر لم تكن عند غيره.

سلَّمنا أنه أَعْلَمُ، لكن لا نسلِّمُ أنَّ الأعلم أَفْضَلُ لأن التفضيل بمجموع ما يَحْصُل من العلوم والأعمال والمثوبات والدرجات والأخلاق النفسانية والمواهب الربانية، فلا يلزم من كونه أَفْضَلَ في العلم أن يكون أفضل مطلقا لأن المفضُول يجوز أن يكون أفضل من الأفضل في بعض ما حصل للأفضل، ويجوز أن يختص المفضولُ بما ليس للأفضل، وهذا هو الجواب عن قوله بعد هذا: «كَانَ أَكْثَرَ جِهَادًا مِنْ غَيْرِهِ فَيَكُونُ أَفْضَلَ مِنْ غَيْرِهِ»[2]، وعن قوله: «كَانَ أَسْبَقَ إِيمَانًا»[3].

قوله[4] في الحجة السابعة: ﴿ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مِنْ أُولِي القُرْبَى لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَحُبُّ أُولِي القُرْبَى وَاجِبٌ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: 23]، وَالَّذِي يَجِبُ حُبُّهُ عَلَى جَمِيعِ المُسْلِمِينَ أَفْضَلُ مِنَ الَّذِي لَا يَكُونُ كَذَلِكَ ﴾

قُلنا: أيُّ شيء تعنون بوجوب حُبِّ عليّ رضي الله عنه؟ أنَّ الإنسان إذا آمن بالله ورسوله وجَهِلَ عَلِيًّا فلَمْ يُحِبَّهُ ولم يبغضه يَفْسُقُ بتَرْكِ الواجِب الَّذي هُوَ حُبُّهُ؟ أو تعنون بوجوب حُبِّه أنَّهُ إذا آمن بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وخطَرَ

---

(1) راجع الأربعين (ص 451)
(2) الأربعين (ص 454)
(3) الأربعين (ص 455)
(4) راجع الأربعين (ص 457)

عَلِيّ رضي الله عنه في ذِهْنِه وعَلِمَ نِسْبَتَهُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجب عليه تعظيمه وحُبُّه؟

الأَوَّلُ منوعٌ، وإنّ الغفلة عن الصحابة والقرابَة لا تُوجِبُ طَعْنًا في الدِّين، وكذلك مسألة التفضيل لو غفل الإنسان عنها جملةً لم يكن بذلك عاصيًا، فإنها ليست من قواعد الدين ولا مما كُلِّفْنا بالعلم به. نعم كلِّفنا إذا شعرنا بالجميع أن لا نَغْصِبَ الحَقَّ أَهْلَهُ وأن نُنَزِّل الناسَ منازهم، وهذا كما تقول: لا تجب ملابَسَةُ الناس، وإذا جالسَهُم الإنسانُ وجب عليه أن يوفِّيَ كُلَّ أحَدٍ ما يستحقه من الإكرام وأن لا يصدر عنه في حقّ جُلسائِه ما يُؤْذِيهم بغَصْبِ حُقُوقِهِمْ والغَضِّ منهم، فحضور الإنسان في المجالس ومخالَطةُ الناس كصَوْنِ الصحابة رضوان الله عليهم في الفِكْرِ وإحاطة الفِكْرِ بأحوالهم وصفاتهم.

والقسم الثاني مسلَّمٌ، ولكنه لا يفيدُ الأفضلية، فإنَّ ذلك واجبٌ في جميع آثاره عَلَيْهِ السَّلَامِ مِن قرابته وأصحابه ومساكنه وأزواجه وذريته إلى أن تقوم الساعة، وإنّ بُغْضَ ذُرِّيتِهِ اليَوْمَ وعدَمَ محبَّتِهِمْ حرامٌ مع أنّ أحدَهُم ليس أفْضَلَ من أبي بكر، وكذلك أزواجه لَسْنَ أفْضَلَ من أبي بكر، فوجوبُ المحبة والتعظيم قَدْرٌ مشتركٌ فيه بين القرابة وغيرهم.

نعم يتأكد في القُرَباءِ أكثر من الأجانب من حيثُ هُمْ أجانِبُ، وقد يتأكَّدُ في حَقِّ الأجنبي حتى يكونَ حُبُّهُ أَوْلَى من القريب له صلى الله عليه وسلم لفَضِيلتِهِ على القرابَةِ، كما أنه يجب علينا تعظيمُ الصحابة كُلِّهم أكْثَرَ من الذُّرِّيةِ المستولدة بعدهم في القرن السادس ونحوه مع أنهم قرابة بالضرورة ومندرجون في الآية، فظهر أن هذه الآية لا تقتضي أفضلية القريب على غيره مُطلقًا.

قوله[1] في الحجة الثامنة: ﴿ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: 4]، وَالمُفَسِّرُونَ قَالُوا: المُرَادُ بِصَالِحِ المُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ،

(1) راجع الأربعين (ص 457)

فَيَكُونُ الأَفْضَلَ لِأَنَّ صِيغَةَ «هُوَ» تُفِيدُ الحَصْرَ، فَيَكُونُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نَاصِرَ لَهُ إِلَّا اللهُ وَجِبْرِيلُ وَعَلِيٌّ، وَنُصْرَتُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَعْظَمِ الطَّاعَاتِ، وَلِأَنَّهُ تَعَالَى بَدَأَ بِنَفْسِهِ، وَثَنَّى بِجِبْرِيلَ، وَثَلَّثَ بِعَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وَهَذَا مَنْصِبٌ عَالٍ ۞

قلنا: لا نسلم أن المرادَ محصورٌ في عليٍّ، بل المراد كلُّ المؤمنين؛ فإنّ أنصارَ الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كثيرةٌ وولاتِه.

سلَّمنا أن اللفظ ليس عامًّا، لكن دلَّ الواقع على نصرة الخلائق من المؤمنين لرسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنّا نعلم بالضرورة أن كلَّ مَنْ كان يجاهدُ معه فقد نصَرَهُ، وجيوشه عَلَيْهِ السَّلَامُ كانت عظيمةً، بل كل من ناضَل عنه بالحجة إلى أن تقوم الساعة، بل نقول: نُصرَةُ أبي بكر رضي الله عنه كانت أعْظمَ؛ فإنه صدّقه صلى الله عليه وسلم حين كذّبته الناس، وأنفق عليه أموالا عظيمة حتى تَخَلَّل بِالعَبَا، وهاجَرَ معه ولم يزل ناصِرًا له في الجاهلية والإسلام، ومن أعظم نصرته قتالُه لأهْلِ الرِّدَّة، وأنه لو وافق الصحابة في ترك قتالهم ارتدّ الناس أجمعون إلا القليل الذي تستأصله سيوف المرتدة بعد ذلك، فكان دينُه عَلَيْهِ السَّلَامُ يذهب بالكلية وآثارُه تمْحَى ولا يَعْبُدُ اللهَ عابدٌ أبدًا بعد ذلك، وهذه نُصرَةٌ لم يعرفها أحد غيْرُه، وعِلْمُه رضي الله عنه باشتمال وِلايته على هذه المصالح الكلية العظيمة هي سببُ طلبه للولاية ومناظرته الأنصار عليها بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»، كما طلب يوسُف عَلَيْهِ السَّلَامُ الولايةَ لقوله لصاحب مصر: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 55] لعلمه بما اشتملت عليه ولايته من أنواع الإحسان للخلق الذين هم عِيال الله كما جاء في الحديث: «الخَلْقُ عِيَالُ اللهِ، فَأَقْرَبُهُمْ إِلَى اللهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ»[1]، فيوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ والصديق رضي الله عنه كل واحد منهما ساعٍ في أعظم أنواع الطاعات وأتمّ أبواب القُربَاتِ وأعمِّها، لا في مصالح النفوس وجاهها

(1) أخرجه البزار (1949) وأبو يعلى (3315)

وخصوصِها، فلقد فازَ الصِّديقُ رضي الله عنه بأعظم أنواع السعادة للأبد رضي الله عنه عنهم أجمعين.

وأما قولكم: «إِنَّ اللَّفْظَ صِيغَةُ حَصْرٍ»، قلنا: نحْنُ نجيب عن الحصر بأنه في عامة المؤمنين، أو نقول: اللفظ يعارضه الواقعُ كما بيناه، ويقدَّمُ الواقعُ لكَوْنه قَطْعيًّا على اللفظ لكونه ظَنّيا كما تقدَّم التخصيص بالواقع في قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: 23] على عموم اللفظ، وكذلك ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: 25] فإن بلقيس لم تُعْطَ النُّبوَّةَ ولا مُلْكَ الأرض، والريحَ لم تدَمِّر السمواتِ والأرضين.

قوله[1] في الحجة التاسعة: **إِنَّ عَلِيًّا كَانَ هَاشِمِيًّا، وَالهَاشِمِيُّ أَفْضَلُ**

قلنا: هذا يقتضي تفضيلَ كل واحد من بني هاشم على كل واحد من أصحابه وأزواجه عليهم السلام وأنصارِه إلى أن تقوم الساعة، وهو خلافُ الإجماع، بل يقتضي تفضيل الهاشمي وإن كان كافِرًا.

فإن قلت: نعني بالتفضيل أنّ وصف الهاشمية من حيث هو هو أفضل من وصف غيره من القبائل.

قلنا: مسلَّمٌ، ولكن قد تقدَّم أن المفضول قد يختصُّ بما ليس للفاضل، فالمسلمُ الحبشيُّ أفضلُ من الكافر الهاشمي إجماعًا لأجْلِ وَصْفِ الإسلام، وإن كان وصف الحبشية لا يساوي وصف العربية فضلا عن الهاشمية.

قوله[2]: في الحجة العاشرة: **قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ»[3]، وَلَفْظُ المَوْلَى فِي حَقِّ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُفِيدُ أَنَّهُ مَخْدُومٌ لِلْكُلِّ وَصَاحِبُ الأَمْرِ عَلَى الكُلِّ، وَإِذَا كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ كَانَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ**

(1) الأربعين (ص 457)
(2) راجع الأربعين (ص 458)
(3) أخرجه الترمذي (3713) وابن ماجه (121)

عَنْهُ مَخْدُومَ الكُلِّ وَصَاحِبَ الأَمْرِ عَلَى الكُلِّ، فَيَكُونُ أَفْضَلَ الخَلْقِ ۞

قلنا: المَوْلَى كما يَصْدُق لرسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى أنه مخدومُ الكل وصاحبُ الأمر على الكل كذلك يصدق له بأنه ناصرُ الكلِّ كما قال تعالى في حقه: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: 6] أَوْلَى بنصرتهم والقيام بها من المؤمنين، وكذلك جاء في الحديث: «أَنَا أَوْلَى بِكُلِّ أَحَدٍ مِنْ نَفْسِهِ، مَنْ تَرَكَ دَيْنًا فَعَلَيَّ»[1]، فَفَسَّرَ ذلك بوفاء الديون ونحوها.

وإذا كان معناه الناصِرَ فيكون عليٌّ رضي الله عنه ناصرَ المؤمنين، وهذا وَصْفٌ شارَكَهُ فيه كلُّ من صدر منه نُصْرَةٌ للمسلمين، وقد تقدَّم أنَّ نصرة أبي بكر رضي الله عنه كانت أتمّ النصرة لله ولرسوله وللمؤمنين، فيكون أفضل من عليٍّ رضي الله عنهم أجمعين.

قوله[2] في الحجة الحادية عشرة: ۞ **قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامِ: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» ۞**

قلنا: قد تقدَّم الجوابُ عن هذا الحديث مبسوطا.

قوله[3] في الحجة الثانية عشرة: ۞ **إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامِ لَمَّا آخَى بَيْنَ الصَّحَابَةِ اتَّخَذَهُ أَخًا لِنَفْسِهِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أَفْضَلُهُمْ لِأَنَّ المُؤَاخَاةَ مَظِنَّةُ المُسَاوَاةِ فِي المَنْصِبِ ۞**

قلنا: أصل الأخوة لغة الاستواء في الصفة لقوله تعالى: ﴿وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا﴾ [الزخرف: 48] أي مساوية لها في الدلالة وأتم منها في تلك الصفة، و﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ [الأعراف: 38] أي: المساوية لها في صفة الكفر، وتقول: «هذه القضية أختُ هذه القضية» إذا شابهتها، وسمي الأخ أخًا لأنه مساو

(1) أخرجه البخاري (6350)
(2) راجع الأربعين (ص 458)
(3) راجع الأربعين (ص 458)

أخاهُ في الخروج من الظهر والبطن وهو الشقيق، أو الظهر فقط وهو أخٌ لأبٍ، أو البطن وحده وهو أخٌ لأمٍّ، هذا هو معنى الأخوة لغة.

وأما المؤاخاة فليس معناها المساواة في الصفة، فإنّ المتواخِيَين إن كانا مستويين قبل ذلك فلا معنى للمؤاخاة لأنه تحصيل الحاصل، وإن كانا مختلفين فالمؤاخاة لا تصيرهما مستويين في الصفة وإلا لكان من واخى أفضل الناس صار أفضل الناس أو من واخى عالمًا صار عالمًا أو وليا صار وليًّا أو مَلِكًا صار مَلِكًا، وهو خلاف الضرورة.

فعَلِمْنا أن المواخاة ليست عبارة عن المساواة ولا توجب المساواةَ، وإنما معناها كما قاله العلماء أن وصف الإسلام يقتضي المعاضدة والمناصحة، فكلُّ شخصين تواخيَا حصل بينهما عَقْدٌ أخَصُّ يُوجِبُ البِرَّ والمناصحة على وجه النَّدْبِ دون الوجوب، فكأنها مؤكدة لآثار الإسلام، فيصير المسلمان المتواخيان يتأكَّدُ طلبُ الشرع للبرّ بينهما أكثر من اللذين لم يتواخيا بسبب أن كل واحد منهما التزم ذلك للآخر على سبيل الوعد، فطالبه الشرع بالوفاء بذلك الوعد.

وكذلك نقول: الإنسان مندوبٌ للإتيان بالخير، وفي مَن وعده به أكثر، فلا يستوي من قلت له: غدًا أعطيك درهما، ومن لم تقل له ذلك، بل هو آكد بإعطاء الدرهم، فالمواخاة حقيقتها وعدٌ بأنواع البرّ تأكد إيصاله على سبيل الندب، هذا حقيقة المؤاخاة الشرعية، فينبغي أن تسألها قبل أن تجدها في الكتب.

إذا تقرر ذلك فالقاعدة أن برّ الأقارب أوْلى من الأجانب، وبرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لعليٍّ رضي الله عنه من جهة أنه قريبٌ آكد من الأجنبيّ من حيث هو أجنبيّ، فكانتْ مؤاخاته أولى، وهذا لا يدلّ على أفضليته، بل قد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، لَكِنْ صَاحِبُكُمْ خَلِيلُ الرَّحْمَنِ»[1]، فهذا يدلّ على أن أبا بكر أفضل.

(1) أخرجه البخاري (3458)

قوله[1] في الحجة الثالثة عشرة: ﴿ إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي ذِي الثُّدَيَّةِ: «يَقْتُلُهُ خَيْرُ الخلْقِ»، وَفِي رِوَايَةٍ: «يَقْتُلُهُ خَيْرُ هَذِهِ الأُمَّةِ» ﴾

قلنا: لا خلاف بأنَّ عَلِيًّا رضي الله عنه خَيْرُ الخلْقِ في زمان قَتْلِ ذِي الثُّدَيّة، فإنَّ الأمَّةَ مجمعةٌ على أنه في زمان خلافته كان أفضل الناس، فهذا الحديثُ محمولٌ على هذا الزمان، ولا يناقض ذلك أن غيره أفضل منه قبل ذلك الزمان.

قوله[2] في الحجة الرابعة عشرة: ﴿ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامِ لِفَاطِمَةَ: «إِنَّ اللهَ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا فَاخْتَارَ مِنْهَا أَبَاكِ فَاتَّخَذَهُ نَبِيًّا، ثُمَّ اطَّلَعَ ثَانِيًا فَاخْتَارَ مِنْهُمْ بَعْلَكِ» ﴾

قلنا: مسلَّمٌ أنه اختار، ولكن لأيِّ شيء؟ ومِنَ المحال أن يقال: للنُّبُوَّةِ المذكورة في اللفظ، فيكون المختارُ له مسكوتًا عنه مطلقًا، فيحتمل أنه اختاره للأفضلية ويحتمل غير هذا، فلا حُجَّةَ فيه ألبتة إلَّا على أصْلِ الفضيلة، وهي مسلَّمة، إنما النزاع في غيرها.

قوله[3] في الحجة الخامسة عشرة: ﴿ قَالَتْ عَائِشَةُ: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَقْبَلَ عَلِيٌّ فَقَالَ: «هَذَا سَيِّدُ العَرَبِ»، قَالَتْ: قُلْتُ: بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي أَلَسْتَ سَيِّدَ العَرَبِ؟ قَالَ: أَنَا سَيِّدُ العَالَمِينَ، وَهَذَا سَيِّدُ العَرَبِ ﴾

قلنا: هذا معارَض بقوله عَلَيْهِ السَّلَامِ في أبي بكر وعمر: «هَذَانِ سَيِّدَا كُهُولِ الجَنَّةِ»، ومعلوم أنَّ كهول الجنة فيهم العَرَبُ وغيْرُهم، فيكونان أفضل منه.

قوله[4] في الحجة الثامنة عشرة: ﴿ عَلِيٌّ لَمْ يَكْفُرْ قَطُّ، وَأَبُو بَكْرٍ كَانَ كَافِرًا فِي الجَاهِلِيَّةِ، وَالَّذِي لَمْ يَكْفُرْ قَطُّ أَتْقَى لِلهِ، وَالأَتْقَى أَفْضَلُ ﴾

---

(1) راجع الأربعين (ص 458)

(2) الأربعين (ص 458)

(3) الأربعين (ص 458)

(4) راجع الأربعين (ص 458)

قلنا: لا نسَلِّمُ أن عليًّا رضي الله عنه أتقى؛ لقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى ۝ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى ۝﴾ [الليل: 17 - 18] وقد قالَ المفسِّرُون: هو أبو بكر.

سلَّمْنا أنه أتقى، لكن لا نسَلِّمُ أنَّ الأتقى أفضَلُ لأن الأفضلية لا يكفي فيها الأفضلية في وَصْفٍ واحِدٍ، بل لابُدَّ من المجموع، فالمعنيّ بكون عليّ رضي الله عنه أفضلَ أن المجموعَ الحاصلَ له من الفضائلِ أعْظَمُ من المجموع الحاصل لأبي بكر رضي الله عنه، فلعَلَّ عَلِيًّا رضي الله عنه أتمُّ في وصف التقوى، والمفضول يجوز أن يختص بما ليس للأفضل، ولا يناقض ذلك أفضلية الأفضل، وقد تقدم تقريره غير مرة.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13] فمعناهُ: باعتار الثواب ودرجات الأعمال، والمراد في مسألة النزاع ليس الاقتصارَ على هذا، فكم رَجُلٍ من التابعين كان أكثر عملا من الصحابة رضوان الله عليهم، فكان بعضُهم يمشي إلى الحجّ ويُصَلِّي كُلَّ مِيلٍ ألفًا، وكان أحدُهم يُواصِلُ أربعين بَعْدَ أربعين مُعْتَكِفًا على الذِّكْرِ وغيره من الأعمال الصالحة، ولم يُنْقَل عن الصحابة رضوان الله عليهم مِثْلُ هذا مَعَ فَضْلِهم على مَن بَعْدَهُمْ إلى قيام الساعة بالصُّحْبة والعلومِ والمعارف والأحوال وغير ذلك مِنْ أسباب التفضيل كما تقدَّم بسطُه غَيْرَ مرَّةٍ، فلا يستدل بالآية على محلّ النزاع لعدم انطباقها عليه.

* * *

المَسْأَلَةُ الأَرْبَعُونَ
فِي ضَبْطِ المُقَدِّمَاتِ الَّتِي يُمْكِنُ الرُّجُوعُ إِلَيْهَا فِي إِثْبَاتِ المَعْقُولَاتِ

قوله[1]: ﴿ العِلْمُ إِمَّا تَصَوُّرٌ وَإِمَّا تَصْدِيقٌ ﴾

قلنا: التصوُّرُ مأخوذٌ مِن الصورة التي هي تشَكُّلُ الموجود في الخارج، والصُّورَةُ في الخارج مأخُوذَةٌ مِن الصيرورة، فإنَّ الإناء إنما يَصِيرُ إناءً بعد الخَرْطِ أو السَّبْكِ أو النَّجْرِ أو البِنَاءِ أو التَّخْلِيقِ الإلهيِّ، وحينئذ يصيرُ ذلك المعلومُ صورَةً.

والتَّصْدِيقُ مأخوذٌ من الصِّدْقِ لأن التصديق خبرٌ، وكلُّ خبرٍ يمكن أن يُقال لقائله: صَدَقْتَ أو كَذَبْتَ، من حيث هُوَ هُوَ، ما لم يَقُمْ معارِضٌ من جِهَةِ المُخْبِرِ كالمَعْصومِ أو المخبَرِ عنه كالإخبار عن وقوع الضروريَّات فيتعيَّنُ الصِّدْقُ، أو عدَمِها فيتعيَّنَ الكذِبُ، ولَمَّا كان يدْخُلُه التصديقُ والتكذيبُ سُمِّيَ بأَحْسَنِ مَعْرُوضَيْهِ لفظًا، وكان يمكن أن يسمى تكذيبًا، ولكنه قبيح اللفظ[2].

إذا تقرَّرَ معنى اللفظ فاعْلَمْ أنه يَرِدُ على المعنى إشكالات:

ـ **أَحَدُهَا**: لفظُ العِلْمِ في لُغَةِ العرَب يتعدَّى لمفعولين، ولا يجوز الاقتصارُ على أحدهما إلا أن يُتَجَوَّزَ به إلى المعرفة، والمعرِفَةُ تتعدَّى لمفعولٍ واحدٍ، وليس له ثانٍ إلا أن يُتَجَوَّزَ به إلى العِلْمِ، فيكونُ موضوعُ العلم محكومًا عليه وحكْمًا، ولذلك لا يدخلُ إلَّا على المبتدأ والخبر، وموضوع المعرفة: الحقائقُ البسيطةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ، وهذا التقسيم يقتضي أنَّ العِلْمَ موضوعٌ للقِسْمَين، وليسَ كذلك.

ـ **ثَانِيهَا**: سَلَّمنا أنّ العلم موضوعٌ لهما، لكن تقسيمُ العِلْمِ للتصَوُّرِ والتصديق مع انقسامِ التصديق في نفسه إلى العِلْمِ والجهْلِ والظَّنِّ مُشْكِلٌ؛ لأنّ الحكم قد يكون غيرَ

---

(1) الأربعين (ص 463)

(2) للقرافي نفس هذه الفوائد في نفائس الأصول (ج1/ص211)

مُطابقٍ فيكونُ جَهْلًا، وقد يكون غَيْرَ جازم فيكون ظَنًّا، والقاعدةُ أنّ المنقسم إلى المنقسم إلى الشيء يَجِبُ صِدْقُهُ على ذلك الشيء، كتقسيم الحيوان إلى الإنسان وغيره، وتقسيم الإنسان إلى الرجل والمرأة، فيجب صِدْقُ الحيوان على الرَّجُل والمرأة، وهاهنا قُسِّمَ العِلْمُ إلى التَصَوُّر والتصديق، والتصديقُ منقَسِمٌ إلى العلم والجهل، فَيَجِبُ صِدْقُ العِلْمِ على الجَهْلِ، لكن صدقُ العلم على الجهل محالٌ، لاستحالة اجتماع الضدين.

- وَثَالِثُهَا: أنّ القضية المنفَصِلَة لابُدَّ أن يكون بين أجزائها عِنادٌ وتضَادٌّ، كقولنا: العدَدُ إمّا زوجٌ أو فَرْدٌ، فالزوج والفرد ضِدان، وكقولنا: العالَمُ إمّا جمادٌ أو نبات أو حيوان، والثلاثة أضداد، فهاهنا يجب أن يكون بين التصوُّر والتصديق عِنادٌ وتَضادٌّ، لكن التصور جزءُ التصديق، والجزء لا يُضَادُّ الكُلَّ، فلا يكون هذا التقسيم صحيحًا.

والجواب عن الأول أن ذلك صحيح بحسب اللغة، لكن ما نحن فيه وَضْعٌ عُرْفِيٌّ في العُرْفِ الخاص، والاصطلاح لا حَجْرَ فيه.

وعن الثاني أنَّ الحقائق أربعةُ أقسام:

- مُتَسَاوِيَانِ: وهما اللذان يلزم من وجودِ كُلٍّ واحِدٍ منهما وجودُ الآخر ومِنْ عَدَمِه عدَمُهُ، كالحيوان والحسّاسِ.

- وَمُتبايِنَانِ: لا يجتمعان في مَحَلٍّ كالحيوان والجماد.

- **وَأَعَمُّ مُطْلَقًا وأَخَصُّ مُطْلَقًا**: وهما اللذان يصدق أحدهما مع كل الآخر مِن غَيْرِ عكْسٍ، كالحيوان والإنسان فإنّ الحيوان يجِبُ صِدْقُه مع كل أفراد الإنسان، ولا يصدق الإنسانُ على كل أفراد الحيوان بل على بعض أفراده، فكل إنسانٍ حيوان، وليس كلُّ حيوان إنسانًا، والصادق على كُلِّ أفراد الآخر هو العامُّ مُطْلَقًا، والآخر الأَخَصُّ مطلقا.

- **وَأَعَمُّ مِنْ وَجْهٍ وَأَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ**، وهما اللَّذان يَصْدُق كُلُّ واحد منهما مَعَ الآخر وبدُونه، كالحيوان والأبيض، فإنَّ الأبيض يَصْدُق مع الحيوان في الرُّومِ،

وبدونه في الجِيرِ، والحيوانُ يصدق مع الأبيض في الرُّوم وبدونه في الزنج، فكلُّ واحد منهما إذا نُظِرَ إليه من جهة أنَّهُ يُوجَد مع الآخر وبدونه كانَ أعمَّ مُطْلَقًا والآخر أخصَّ مطلقا، لكن كلُّ واحد منهما لَمَّا اتصف بهذه الصفة قلنا: كُلُّ واحد منهما أعَمُّ مِنْ وَجْهٍ وأخَصُّ من وجه، فوَجْهُ عموم كل واحد منهما: وجودُه بدون الآخر، ووجه الخصوص في كل واحد منهما: صِدْقُ الآخَرِ عَلَيْه.

إذا تقرَّرَ أنّ الحقائق منحصرة في هذه الأربعة الأقسام فنقول: الأعَمُّ مُطْلَقًا يَصِحُّ تقسيمُه إلى أنواعه، كتقسيمِ الحيوان إلى الإنسان، وهو يَجِبُ صِدْقُه على ما قُسِّمَتْ إليه أنواعُه، والأعَمُّ مِن وَجْهٍ يَصِحُّ تقسيمُه أيضا كتَقْسِيمِ الحيوان إلى الأبيض والأسود، ولا يجب صِدْقُه على ما قُسِّمَ إليه الأبيضُ والأسْوَدُ لأنه أخصُّ من الأبيض والأسود مِن وَجْهٍ، فوَجْهُ الخصوصِ مَنَعَ الصّدْق، ولذلك انْقَسَم الأبيض إلى الرُّوم والجِيرِ، والأسود إلى الزّنْجِ والقارِ، ولا يَصِحُّ صِدْقُ الحيوان على الجِيرِ والقار، فاللذان هما أعمّانِ اللذان قُسِّمَ الحيوان إليهما.

إذا تقَرَّرَ هذا ظهر أن التقسيم أعَمُّ من كونه واقعًا في الأعَمِّ مطلقا أو الأعَمِّ من وَجْهٍ، فجاز أن يستلزم الصّدْقَ على أقسام المقسَّم إليه إن كان أعَمَّ منه مُطْلَقًا، ولا يَصْدُقُ إن كان أعَمَّ مِنْ وَجْهٍ، وإذا كان التقسيمُ أعَمَّ مما يَجِبُ صِدْقُه، والأعم لا يستلزم الأخص، فلا يستلزم مُطْلَقُ التقسيم الصِدْقَ.

ولا يَرِدُ عليه سؤالُ لزوم الصِدْقِ حتى يصرِّحَ المقسِّمُ: إنّي قَسَّمْتُ الأعَمَّ مطلقا، وحينئذ نقول نحن في تقسيم الأعمّ: إنما قسَّمْنا الأعم مِن وَجْهٍ، ونسبَةُ العلم للتصوُّرِ والتصديق نِسْبَةُ الحيوان إلى الأبيض والأسود، فاندفع السؤال بالكلية.

وعن الثالث: أنّ القضية المنفصلة ثلاثة أقسام:

- مانِعَةُ الجَمْعِ والخُلُوِّ، كقولنا: «العَدَدُ إمَّا زَوْجٌ أو فَرْدٌ»، والعدد لا يجتمع فيه كونُه زَوْجًا وفَرْدًا، ولا يخلو عنهما.

وضابط هذه القضية أنَّ تركيبَ جُزْئَيْها مِن الشَّيْءِ ونَقِيضِه، نحو: «زَيْدٌ إمَّا

مَوْجُودٌ أَوْ مَعْدُومٌ»، أو ما هو مُسَاوٍ لنقيضه، فإنَّ الزوج ثابتٌ في جملةِ صُوَرِ عدَمِ الفرد ولا يتعداها، والفَرْدُ ثابت في جملة صور عدم الزوج، وهذا هو تبيان المتساويين.

ـ **القِسْمُ الثَّانِي: مانِعَةُ الجَمْعِ فَقَطْ**[1]، كقولنا: «هذا العدَدُ إمَّا عشرة أو مائة»، فيمتنع أن يكون كمالُ حقيقة ذلك العدد عشرة ومائة، فالجمع بينهما متعذِّرٌ، لكن يجوز الخلُوُّ عنهما بكَوْنِ ذلِكَ العدَدِ خَمْسَةً، فيَكْذِبَانِ.

وضابط هذه القضية أن يتركَّب جُزْءَاهَا مِن الشيء وما هو أخَصُّ مِن نقيضه، فيرتفع ذلك الشيءُ ويرتفع ذلك الأخَصُّ من النقيض، ولا يلزم رفعُ النقيض لأنه لا يلزم مِنْ نَفْيِ الأخَصِّ نَفْيُ الأعَمِّ، فإنَّ عدَمَ العشرة ـ الذي هو نقيضها ـ أعَمُّ من المائة لصِدْقِه على ما دون العشرة من الأعداد، والمائة أخَصُّ من نقيض العشرة، فإنّ المائة تصدق على كمالِ نقيضها أنها ليست عشرة.

ـ **القِسْمُ الثَّالِثُ: مَانِعَةُ الخلُوِّ**[2] دون الجمع، كقولنا: «إمَّا أنْ يَكُونَ زَيْدٌ في الماء وإمّا أن لا يَغْرَقَ»، فإنْ كَذَبَ كَوْنُه في الماء استحالَ أن يكذبَ لا يغرق، فإن مَن ليس في المايع لا يغرق بالضرورة، وإن كذب «لا يغرق» كان الواقع أنه يغرق، ومتى غرق استحال أن يكذب كونه في المايع، بل الإنسان لا يغرق إلا في المايع، فظهر أنها مانعة الخلوِّ وليست مانِعَةَ الجمع لأنه قد يكون في المايع ولا يغرق.

وضابط هذه القضية أن تتركب مِن الشَّيْء وما هو أعَمُّ مِن نَقِيضِه، فيستحيلُ ارتفاعُه وارتفاع ذَلِكَ الأعَمِّ، فإنَّ ارتفاعَ الأعَمِّ يُوجِبُ ارتفاعَ الأخَصِّ، فيرتفع نقيضُ ذلك الشيء، فلو ارتفع الشَّيْءُ وذلك الذي هو أعَمُّ مِن نقيضه ارْتَفَع النقيضانِ، فلا جرم استحال فيها الخلُوُّ وأمكن الجَمْعُ؛ لأن الشيء يجتمع مع ما هو

(1) كقولك: هذا الشيء إما شجر أو حَجَرٌ، فلا يمكن أن يكون شيء معيَّنٌ حجَرًا وشجَرًا معا، ويمكن أن لا يكون شيئًا منهما.

(2) كقولك: إما أن يكون زيدٌ في البحر أوْ لا يغرق، فارتفاعهما بأن لا يكون زيدٌ في البحر ويغرق محالٌ، وليس اجتماعهما محالا بأن يكون في البحر ولا يغرق.

أَعَمُّ من نقيضه، فإنه لا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص، فلا يلْزَمُ من ثبوت ذلك الذي هو أعَمُّ مِنَ النقيض ثبوت النقيض، فلا يجتمع الشيء مع نقيضه لأنَّهُ محال، وهاهنا الشيء قولنا: «في الماء» ونقيضُه «ليس في الماء»، و«ليس في الماء» أخص من «لا يغرق» فإنه كلما صدق «ليس في الماء» صدَق «لا يغرق»، وليس كلما صدق «لا يغرق» صدق «ليس في الماء» لاحتمال أن يصدق «لا يغرق» وهو في الماء.

إذا تقرر انقسامُ المنفصلة إلى هذه الثلاثة الأقسام، فنقول: العنادُ والتضادُّ إنما يكون بين الجزئين في مانعة الجَمْع والخُلُوِّ، وتسمَّى الحقيقيَّةَ، أو في مانِعَةِ الجمع فقط، أمّا مانعة الخُلُوِّ فقط فلَيْسَ بين أجزائها تضادٌّ ولا عناد لأن الضدين لا يمكن اجتماعهما.

إذَا تقرَّرَ أنّ مانعة الخلو لا تضاد بين جزءيها فنقول: المنفصلة في تقسيمنا مانِعَةُ الخُلُوِّ، فلا يكون بين جزئيها تضادٌّ، فلذلك دخلت بين الجزء والكل.

أو نقول: المنفصلة في تقسيمنا مانِعَةُ الجَمْعِ والخُلُوِّ، ولا يرد علينا السؤال، وبيانه أن الحقيقة المنفردة إذا تصوَّرْناها في الذِّهْن فلنَا في الذهن أمران: الصورَةُ، وانطباعُها في الذهن، فانطباعُها هو العِلْمُ، والصورة ليست عِلْمًا بل معلومًا، كما إذَا تصوَّرْنا حقيقةَ الجمل فإنّ تصوُّرَ صورَةٍ حدباء طويلة العنق فمن المحال أن تكون هذه الصورة عِلْمًا لأن العلم لا يُوصَفُ بكونه أحْدَبَ ولَا طويلَ العُنُقِ، بل انطباع هذه الصُّورَةِ الحدباء الطويلةِ العُنُقِ هو العِلْمُ بالجَمَلِ، وكذلك العِلْمُ بالتصديق ليس الصُّورَتَيْن ولا الإسنادَ بينهما، أمّا الصورتان فلِمَا تقدّم الآن في العِلْمِ التَّصَوُّرِيِّ، وأمّا الإسنادُ فلأنّ الإسناد خبَرٌ، والخبَرُ ليس عِلْمًا، لوجُودِهِ مع الظنِّ والجهل المركَّب وغيرهما، فالعلم التصديقي حينئذ هو الشعور المتعَلِّقُ بمجموع التصوُّرَيْن بقَيْدِ كَوْنِ أحدهما مُسْنَدًا إلى الآخَرِ.

إذا تقرر هذا فنقول: إذا قسَّمْنا العِلْمَ إلى التصوُّرِ والتصديق فقد قسَّمْناهُ بحسب متُعلَّقَيْهِ، فلذلك نقول: إن كان متعلَّق الشعور حقيقةً مفردَةً فهو الشعورُ

المسمَّى بالتصوُّرِ تسميةَ له باسم متعلَّقه، وإن كان متعلَّقُ الشُّعورِ حقيقتَيْنِ أُسْنِدَتْ إحداهما إلى الأخرى فهو التَّصْدِيق تَسْمِيةً له باسم متعلَّقه الذي هو الإسناد.

إذا ظهرَ أن التقسيم هاهنا بحسب المتعلَّق فالجواب حينئذ في القضية أنهما عِلْمَان، ونلتزم أنهما ضِدَّانِ وأنّ بينهما عنادًا، وقولكم: «إنّ أحدهما جزءٌ من الآخر» ممنوع، بل متعلَّق أحدهما جزءٌ مِن متعلَّقِ الآخر لِمَا أنّ التصور والتصديق متعلَّقان للعلم المُقَسَّمِ، فهُمَا متعلَّقا الجُزْئَيْنِ، لا نَفْسُ الجزئَيْنِ الذي وقع التقسيم لهما.

وتقسيمنا العلم إلى تصوُّرٍ وتصدِيقٍ كتقسيمنا دلالَة اللفظ بحسب متعلَّقها إلى المطابقة والتضمُّن والالتزام، والدلالات الثلاث أضدادٌ، فأي شيءٍ أطلق عليه من الدلالات أنها دلالة مطابقة امتنع أن يصدق عليها أنها دلالة تضمُّنٍ أو التزامٍ من الوَجْهِ الواحد، وأمّا من الوجهين فكل ضِدَّيْن يمكن اجتماعُهما بوجهين واعتبارين، كما نقول: الأحكام الشرعية أضدادٌ، ويصْدُقُ على الفعل الواحِدِ أنه حرامٌ واجِبٌ باعتبار وجهين، كالصلاة في الدار المغصوبة، ويَقُومُ بالجوهر الفرد الصّداقة والعداوة باعتبار عَرَضَيْنِ، والعلم والجهل باعتبار متعلَّقَيْنِ، وإنما يكفي في التضاد امتناع الاجتماع بالاعتبار الواحد.

وإذا ظهر لك أنّ الدلالة الواحدة إذا كانت مطابَقةً لا تكون تضمُّنًا ولا التزامًا وكذلك البواقي، والتقسيمُ بينهما إنما هو بحسب المتعلَّقِ، فكذلك في العلمِ التقسيمُ بحسب المتعلَّقِ، ويستحيل أن يَصْدُقَ على العلم الواحد أنه عِلْمٌ تصوُّرِيٌّ وعِلْمٌ تصديقِيٌّ باعتبارٍ واحِدٍ، والتضادُّ والعِنادُ حينئذ حاصِلٌ بينهما كما في الدلالات الثلاث، ومتعلَّقُ أحَدِهما جزءُ متعلَّقِ الآخَرِ، مثل دلالة التضمُّن جزءُ دلالة المطابقة، والعِلْمُ التصوُّرِيُّ والتصديقِيُّ ودلالة التضمُّن ودلالة المطابقة ليس أحدهما جزءًا للآخر، وإنما الجزئِيَّةُ بين المتعلَّقات، فمسألتُنا مثلُ مسألة الدلالة بالحَرْفِ، والقضية مانِعَة الجمع والخلو فيهما، وهذا بحث حسَنٌ فتأمَّلْهُ.

قوله[1]: ﴿ التَّصَوُّرَاتُ كُلُّهَا غيرُ مُكْتَسَبَةٍ ﴾ إلَى قَوْلِهِ: ﴿ فظَهَرَ الفَرْقُ ﴾

قلنا: نحنُ نختارُ أن التصوُّرَ مشعورٌ به من وَجْهٍ دون وَجْه، وأنّ الوجهين يتغايران. وقولكم: «نُعِيدُ التَّقْسِيمَ في ذَيْنِكَ الوَجْهَيْنِ»، قلنا: الفَرْقُ بين الوَجْهَيْنِ وَأحدَهُما مشعورٌ به والآخر غيرُ مشعور، وبين التصوُّرَيْن المتبايِنَيْن وَأحَدَهما مشعورٌ به والآخرَ غَيْرُ مشعورٍ به، أنَّ الوجهين بينهما تلازمٌ لأنّ العَقْلَ جَزَمَ بأنَّ هذا وَجْهٌ في الحقيقة، والعِلْمُ بالمَلْزُوم والملازِمِ يُوجِبُ عِنْدَ العقل طلَبَ الملازمة؛ لاستحالة ملزومٍ وملازِمِه بلا لازِمٍ، واللازم هو ذلك الوَجْهُ المَجْهُولُ فتَطْلُبُه العقول لهذا السبب.

وأما المتصَوَّرَان المتباينان فليْسَ بينهما تلازمٌ، فإذا عَلِمَ العقل أحدَهما وجَهِلَ الآخر ليس عند العَقْلِ سبَبٌ يقتضي طلَبَهُ، ونحن نَعْلَمُ بالضرورة لو قِيلَ للعَقْلِ: هذه الحقيقة ملزومةٌ، ولم يُذْكَرْ مَا اللّازِمُ على هذه المقالَة، لصَحَّ منه طلب اللازم لهذا الملزوم بالضرورة، فكذلك شعورُه بوَجْهٍ مِن التصورِ يُوجِبُ عِنْدَهُ أنَّ هذا الوجه المشعورَ به ملزومٌ لوَجْهٍ آخَرَ فيَطْلُبُه، فظهر الفرق، وهو الجواب الحقيقي.

ثم نقول: إن الفرق الذي ذكره بين التصوُّراتِ والتصديقات لا يستقيمُ؛ لأنا نسلم أن التصديق زائد على التصورات، فقولهُ بعد ذلك: «إِنَّ التَّصْدِيقَ يَكُونُ مَعْلُومًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ تَصَوُّرٌ، مَجْهُولًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ تَصْدِيقٌ، وَالتَّصَوُّرُ شَيْءٌ وَاحِدٌ فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا مَجْهُولًا»[2]، قلنا: لا نسَلِّمُ أنّ التّصورَ شيءٌ واحِدٌ، بل التصورُ يكونُ فيه جهاتٌ كثيرةٌ يُعلَمُ بعضُها ويُجهَلُ بعضُها، وهو معنى قولنا قبل هذا: «لِمَ لَا يَكُونُ مَشْعُورًا بِهِ مِنْ وَجْهٍ غَيْرَ مَشْعُورٍ بِهِ مِنْ وَجْهٍ؟!»، وسلَّمتموه وأجبتكم عنه.

وتحريرُه أن المَلَكَ حقيقتَهُ ـ وهي تصوُّرٌ ـ معلومٌ لنا مِن جهة أنه موجودٌ وشَيْءٌ ومُسَمّى ومخالِفٌ للجمادِ والنبات، وأنه شريفٌ مُعَظَّمٌ يأتي بالرِّسالة الربانية، إلى غير ذلك من الوجوه المعلومة لنا، مع أنه مجهولٌ لنا من وجوهٍ أُخَرَ، وكذلك النَّفْسُ

(1) راجع الأربعين (ص 463)

(2) راجع الأربعين (ص 463)

معلومةٌ لكلِّ أحَدٍ من حيث إنها مسماة ومذكورة وأنها محلُّ الشهوات والميول والحزْن والفرَح والحُبّ والبغْضِ والآلام واللَّذَّاتِ عِلْمًا ضروريًّا مع أن النفس مجهولةٌ للبشر جَهْلًا متمكِّنًا، ولذلك لَمَّا سُئِلَ عِلْمُها من الله تبارك وتعالى قال في الجواب: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85].

وإذا ظهر أنَّ التصوُّراتِ تكونُ معلومةً مِنْ بعض الوُجوه مجهولةً من بعْضِ الوجوه فقَدِ استوت التصوُّراتُ والتصديقات فيما ذكرتُموه من الفرق، فبطل الفَرْقُ، ولزم أحد الأمرين: إمّا أن يكون القِسْمان منه مكتسَبين، أو لا يكون الجميع مكتَسَبًا ألبتَّةَ، وهو باطِلٌ بالضرورة، فيتعيَّنُ القِسْمُ الأول.

قوله[1]: ﴿ **أَمَّا القُدَمَاءُ فَقَد احْتَجُّوا عَلَى مَذْهَبِهِمْ بِأَنَّا نَجِدُ أَنْفُسَنَا أَنَّا نَطْلُبُ تَصَوُّرَ حَقَائِقِ الأَشْيَاءِ، كَقَوْلِنَا: مَا المَلَكُ؟ وَمَا الرُّوحُ؟ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّصَوُّرَاتِ قَدْ تَكُونُ مُكْتَسَبَةً** ﴾

ثم قال: ﴿ **وَاعْلَمْ أَنّ الجَوَابَ مَبْنِيٌّ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَهِيَ أَنَّا لَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَتَصَوَّرَ إِلَّا مَا نُدْرِكُهُ بِأَحَدِ الحَوَاسِّ الخَمْسِ، أَوْ نَجِدُهُ مِنَ النَّفْسِ كَالأَلَمِ وَاللَّذَّةِ وَالفَرَحِ وَالغَضَبِ، أَوْ مَا يُرَكِّبُهُ العَقْلُ وَالخَيَالُ مِنْ أَحَدِ هَذِهِ الأُمُورِ كَشَجَرَةٍ مِنْ يَاقُوتٍ أَوْ بَحْرٍ مِنْ زِئْبَقٍ، إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ: القَائِلُ: مَا المَلَكُ؟ مَعْنَاهُ أَنَّهُ يُشِيرُ بِهَذَا اللَّفْظِ إِلَى هَذِهِ الصُّورَةِ الحَاضِرَةِ فِي الذِّهْنِ، فَكَانَ هَذَا اسْتِفْهَامًا فِي تَعْيِينِ المُرَادِ بِهَذَا اللَّفْظِ** ﴾

قلنا: لا نُسَلِّمُ الحَصْرَ في المحسوسات والوُجدانيات والمُركّبات الخياليَّة والعقليَّة المشار إليها، بل نُدْرِكُ ما هو واقعٌ في الخارج بالنَّظَرِ العقلي مِنَ الحُدُودِ والرُّسومِ.

وتحريرُه بالمثال أنّ الإنسان لو لم يعْرِف الحِبْرَ ألبتّةَ ولَمْ يَرَهُ ولم يُرَكِّبْهُ عَقْلُه وخيالُه، فسَمِعَنا نقول: كتَبْنَا بالحِبرِ، فقال: ما الحِبْرُ؟ قلنا: أتعْلَمُ العَفْصَ؟ قال: نعم،

(1) الأربعين (ص463)

قلنا: أتَعْلَمُ الزَّاجَ؟ قال: نَعَمْ، قلنا له: فاعْلَمِ الآنَ أن العَفْصَ والزَّاجَ إذا جُمِعَ بينهما حدَثَ السَّوادُ ويصير جِسْمًا أسْوَدَ، فهذان الجِسْمان إذا اجتمعا وحصَلَ السوادُ، فهذا المجموعُ هو مرادنا بالحِبْرِ، وهو المُسَمَّى بلفظ الحبْرِ، فهذا المجموع واقعٌ في نفس الأمر ولم يدركه بحاسَّةٍ، ولا هو وُجدانيٌّ، ولا ركَّبَهُ عَقْلُهُ ولا خيالُه، بل توَصَّل إلى معرفته بالنظر في تركيب الحدِّ، وكان ثابِتًا في نَفْسِ الأمْرِ مَجْهُولًا لَهُ، وليس المجهول له مجرّد وَضْعِ اللَّفْظِ، بل الإنسان لَوْ كان يَعْلَمُ حقيقةَ الطَّيْرِ وحَقِيقَةَ السَّمَكِ، ولم يعلم أنّ السَّمَكَ يُسَمَّى بهذا الاسم في لغة العرب، فسَمِعَنَا نقول: السَّمَكُ، فقال: لا أدري ما تريدون بهذا اللفظ، فقلنا: هو الحيوان الناشئ في البحر، فقال: هذا كُنْتُ أعْلَمُهُ ولَمْ أكُنْ أعْلَمُ أنه سُمِّيَ بهذا اللفظ، فهذا جاهِلٌ بالتسمية وسائِلٌ عن المراد بهذا اللفظ، ولم يسْتَفِدْ مِنَّا العِلْمَ بحقيقَتِه، بل بتسميته، بخلاف المثال الأوَّلِ استفادَ فيه السائل الأمرين الحقيقةَ والتسميةَ.

فظهر أنّ الحدود والرسوم تُفيدُ الحقَائِقَ المجهولَةَ له، وأنّ السؤال لا يختص بالتسمية فقط، وأنَّ الحَصْرَ ليْسَ بثابتٍ فيما ذكَرَهُ مِنَ المدارك، فإنَّ التَّصوُّراتِ قد تُكْتَسَبُ كما تُكْتَسَبُ التَّصْديقات[1].

قوله في مقدمة الوجوب والإمكان[2]: ﴿ **إنَّ الوَاجِبَ لِذَاتِهِ لَهُ لَازِمَانِ: الأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ مُنَزَّهًا فِي حَقِيقَتِهِ عَنِ الكَثْرَةِ، ثُمَّ يَلْزَمُ مِنْ فَرْدَانِيَّتِهِ فِي ذَاتِهِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ لَا يَكُونَ مُتَحَيِّزًا لِأَنَّ كُلَّ مُتَحَيِّزٍ مُنْقَسِمٌ، وَالمُنْقَسِمُ لَا يَكُونُ فَرْدًا، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَحَيِّزًا لَمْ يَكُنْ فِي جِهَةٍ. وَثَانِيهَا: أَنْ لَا يَكُونَ وَاجِبُ الوُجُودِ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ، إِذْ لَوْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِد لَاشْتَرَكَا فِي الوُجُوبِ وَتَبَايَنَا فِي التَّعَيُّنِ، وَمَا بِهِ المُشَارَكَةُ غَيْرُ مَا بِهِ المُبَايَنَةُ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا**

(1) من: «قوله: وأما القدماء» إلى التصديقات: ليس في (ل)

(2) قال عنها الإمام الفخر: هذه المقدمةُ في غاية الشرفِ والعلوّ، وهي غايةُ عقول العقلاء. (شرح الأربعين، ص 466)

مُرَكَّبًا فِي نَفْسِهِ، وَقَدْ فَرَضْنَاهُ فَرْدًا، هَذَا خُلْفٌ ﴾

قلنا: أما قولكم: «يَجِبُ أَنْ يكُونَ مُنَزَّهًا عَنْ حَقِيقَةِ الكَثْرَةِ»، وتشيرون بذلك إلى ما تقدَّمَ بَسْطُهُ مِنْ أَنَّ كُلَّ مُرَكَّبٍ مُفْتَقِرٌ إلى أجزائه، وكُلُّ مُفْتَقِرٍ ممكِنٌ، والممكنُ ليس بواجب، فهذه المقدِّمَةُ لَيْسَتْ جَلِيَّةً، وتقريره أنَّ الإمكانَ هُوَ الافْتِقارُ في الوجود إلى الغَيْرِ بأنْ يكون الوجودُ والعدَمُ مُسْتَوِيَيْنِ بالنسبة إلى الذات المحكوم عليها بالإمكان، وإذا كان هذا هو المرادَ بالإمكان المناقِض للوجوب فنقول: مفهومُ الافتقار أعَمُّ منه، فإنَّ الافتقارَ قد يكون باعتبار القِيامِ كالصِّفَة مع الموصوف، وقد يكون باعتبار التركيب كالجُزْءِ مع الكُلِّ، وقد يكون باعتبار الوُجودِ كالممكن الخاصِّ باعتبار المؤثِّرِ، فافتقار الشَّيْءِ للشَّيْءِ أعَمُّ من كونه مُفْتَقِرًا له في وجودِه، وكذلك العرَضُ مفتقِرٌ للجوهر في قيامه، وليس مُفتقِرًا له في وجوده.

وصفات الله تعالى يستحيل قيامها بأنْفُسِها مستقِلَّةً عن الذات، ومع ذلك فهيَ واجِبَةُ الوُجُودِ مُسْتَغْنِيَةٌ عن المُؤثِّرِ، بل وجودُها مِن ذاتها؛ إذ لو كان وجودُها من غيرها لكان ذلك الغيْرُ مؤثِّرًا فيها، وقد تقدَّمت البراهينُ على أن لا مؤثِّرَ إلا الله تعالى، وأنَّ الله تعالى فاعِلٌ بالاختيار لا مُوجِبٌ بالذَّاتِ، وأنَّ فِعْلَ الفاعل المختارِ يجبُ أن يكون محدَثًا؛ لاستحالة القَصْدِ إلى إيجادِ الشَّيْءِ إلا حالَ عدَمِه، فيلزم أن تكونَ الصفات محدثةً، فتكونُ الذات مَحَلًّا للحوادث، وهو محال.

وإذا ظهر أنَّ مفهومَ الافتقار أعَمُّ من الإمكان الخاصِّ، فالاستدلال بالأعَمِّ على الأخصِّ لا يستقيمُ، فلا يستقيم استدلالُكم بمُطلَقِ الافتقار الناشئ عن التركيب على الإمكان الخاصِّ، فلا تنهض هذه المقدمة بهذا المطلوب.

ثم قولكم بعد ذلك: «وَيَلْزَمُ الوَاجِبَ لِذَاتِهِ أَنْ لَا يكُونَ مُتَحَيِّزًا لأَنَّ كُلَّ مُتَحَيِّزٍ مُنْقَسِمٌ»، قُلنا: كوْنُ كُلِّ متحيِّزٍ مُنْقَسِمًا يقتضي أنَّ الجوهر الفَرْدَ باطِلٌ، وقد تقدَّمَتِ البراهينُ على إثباته والجوابُ عن الشُّبهات الواردة عليه.

وقولكم: «إِنَّ وَاجِبَ الوُجُودِ لَا يَكُونُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ» باطل قطعا لأن صِفات الله تعالى واجبةُ الوجود لذاتها، وقد دلَّت الصَّنْعَةُ على سَبْعَةٍ منها، والذات

الموصوفة بها، فهذه ثمانيةٌ، والله أعلم بما له من صفات الكمال ونعوت الجلال غير ذلك، مما أشار إليه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم بقَوْلِه: «لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»، ولولا ذلك كان الأصوليُّ مساويا لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في معرفة الله تعالى، ويكونان معًا قد أحْصَيا الثناء على الله تعالى، وليس كذلك.

وهذه الصفات لو كانت ممكنةً لكانت مُحْدَثَةً كما تقدَّم تقريرُه آنفًا، فوَجَبَ أنْ تكون واجِبَةَ الوُجُودِ، فقد وقَعَت الكَثْرَةُ في واجِبِ الوجود.

نعم، الذَّاتُ الموصوفة بهذه الصفات الواجبة يجب أن تكون واحدًا، وهي مسألَةُ الوَحْدانية، أمّا أنّ ما صدق عليه أنَّهُ مُسْتَغْنٍ في وجوده عن غيره يكونُ واحدًا فهو باطِلٌ قَطْعًا.

أما قولكم في الدليل على هذا المطلوب: «لَوْ كَانَا اثْنَيْنِ لَاشْتَرَكَا فِي الوُجُوبِ وَتَبَايَنَا فِي التَّعَيُّنِ، وَمَا بِهِ المُشَارَكَةُ غَيْرُ مَا بِهِ المُبَايَنَةُ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُرَكَّبًا فِي نَفْسِهِ، وَقَدْ فَرَضْنَاهُ فَرْدًا، هَذَا خُلْفٌ».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون تَعَيُّنُ كلِّ واحِدٍ منهما صِفَةً نفْسِيَّةً ليس لها مَعَ تِلْكَ الذَّاتِ تعدُّدٌ في الخارج؟! كما نقول: السَّوادُ في نَفْسِه واحِدٌ، وقد امتازَ عن سائر الأعراض بصِفَةٍ نَفْسِيَّةٍ وهي كونه سوادًا، وليس كونه سوادًا مع كونه عرَضًا أو لَوْنًا ذواتًا متعدِّدةً في الخارج، فكذلك سائر الأعْراضِ المختلفة في ذواتها بصفاتٍ نفسية، وليست متعدِّدَةً في الخارج، ولا تركيب في الخارجِ، فأنتم حينئذ إن أردتم التركيب في الخارج فهو باطل بهذه النظائر، وإن أردتم في العقل بمعنى أنَّ المتصوَّر مِنَ الخصوص غيرُ المتصوَّرِ من العموم، والمتصوَّر مِن مفهوم الذات غيرُ المفهوم من خصوصِها أو صِفَتِها النفسية الموجبة لمخالفتها لسائر الذوات، مع وقوع الاتحاد في الخارج، فلِمَ قلتُمْ: إن ذلك محال؟! وقد تقدم بسط الكلام على هذا البرهان في مسألة حدَثِ العالَم.

قوله[1]: ﴿ كَوْنُهُ وَاجِبَ الوُجُودِ لِذَاتِهِ يَقْتَضِي كَوْنَهُ لَا يَكُونُ حَالًّا وَلَا مَحَلًّا، وَإِلَّا لَعَادَ الافْتِقَارُ ﴾

قلنا: المقدّمتان باطلتان، فإنَّ ذاتَ واجبِ الوجود سبحانه وتعالى واجبةُ الوجود، وهي مَحَلٌّ لصفاتها التي دَلَّتْ عليها الصَّنْعَةُ مِن القدرة والعلم والإرادة وغيرها، فقد تُصُوِّر أنّ الواجب لذاته مَحَلٌّ، بل وجبَ ذلك.

وأمَّا أن الواجب يجوزُ عليه أن يكون حَالًّا فَلأَنَّ صفاتِ الله تعالى واجِبَةُ الوُجُودِ لذاتها، وهي حالَّةٌ في ذات واجِبِ الوُجُودِ، وهو الله سبحانه وتعالَى لاستحالة قيامِ العِلْمِ بِنَفْسِهِ، وكذلك الإرادَةُ والحياةُ وسائِرُ الصِّفاتِ، فظهر أنَّ واجبَ الوُجودِ يجوزُ أن يكون حَالًّا ومَحَلًّا.

نعم، الَّذي يستحيلُ: أنْ يكونَ حَالًّا في الْمُحَدثات أوْ مَحَلًّا لها، فالمسلوب عنه حالِّيَّةٌ خاصَّةٌ ومَحَلِّيَّةٌ خاصَّةٌ، أمّا مُطْلَقُ الحالِّيَّةِ والمَحَلِّيَّةِ فلَا، وقد تقدم بيانُ أنّ الافتقارَ أعَمُّ مِنَ الإمْكانِ، وأنَّهُ لا يُنَافِي وُجُوبَ الوجود، بل الذي يُنافِي وجوبَ الوجود الافتقارُ الخاصُّ الذي هو أحَدُ أنواع الافتقار وهو الافتقارُ في الوجود، وأمَّا في القيام فلَا، ولذلك عبارة السَّلَفِ من الأصوليين: «اللهُ تَعَالَى يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ»، يقيِّدون هذا الإطلاق ولا يقولون: «يستحيلُ أن يكون مَحَلًّا»، وَلَمَّا كانَ الإمكانُ مُحالًا مُطْلَقًا أطلقوا القول فيه فقالوا: «يستحيلُ عليه الإمكانُ»، ولم يفصِّلوا.

قوله[2] في المقدمة الثانية: ﴿ الدَّلِيلُ عَلَى وُجُوبِ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ أَنَّ ذَاتَهُ إِنْ كَفَتْ فِي تَحَقُّقِ تِلْكَ الصِّفَةِ وَجَبَ دَوَامُهَا بِدَوَامِ الذَّاتِ، وَإِنْ لَمْ تَكْفِ افْتَقَرَتْ ذَاتُهُ فِي تِلْكَ الصِّفَةِ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ، وَلَابُدَّ فِي الأَخِيرِ مِنَ الانْتِهَاءِ إِلَى وَاجِبٍ لِذَاتِهِ، فَيَعُودُ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ دَوَامِ ذَاتِهِ دَوَامُ تِلْكَ الصِّفَةِ ﴾

(1) الأربعين (ص467)
(2) الأربعين (ص 467)

قلنا: ليس هذا المَدْرَكَ في وجوب صفاته تعالى لأن ذاته إن كانت كافيةً في وجود تلك الصفة كان وجودُ تلك الصفة مِنَ الغَيْرِ، فتكونُ تلك الصّفَةُ مُمْكِنَةً لذاتها، وكُلُّ ممكنٍ لذاته مُحْدَثٌ، فيلزم أن تكون مُحْدَثَةً، وهو محالٌ، بل نَفْسُ الإمكان لا يُساعِدُهُ عليه أهْلُ الحقِّ، بل كُلُّ صِفَةٍ عندهم من صفاته تعالى واجِبَةُ الوُجودِ لذاتها عندهم كذاته تعالى، ولا فَرْقَ في الوُجوبِ ألبَتَّةَ.

بل المَدْرَكُ في وجوبِ صفاته تعالى أنها لو كانت ممكنةً لكانت أثرًا له تعالى، وكُلُّ آثارِه يَجِبُ أن تكون مُحْدَثةً لأنّه تعالى فاعِلٌ مُخْتَارٌ، والفاعِلُ المختارُ إنما يُؤَثِّرُ بواسطة القَصْدِ والاختيار، والقَصْدُ للإيجاد إنما يكون حالَةَ العَدَمِ، وكُلُّ ما هو مسبوقٌ بعدَمِهِ مُحدَثٌ، فتكونُ آثارُه مُحْدَثَةً كلُّها، فيلزَمُ أن تكونَ الصفاتُ مُحْدَثَةً، فيكونُ مَحَلًّا للحوادثِ وهو محالٌ، وهذا المحالُ إنما نشأ مِنْ فَرْضِ كَوْنِهَا ممكنَةً، فوجَبَ أن تكون واجبةَ الوُجودِ لذاتها وهو المطلوب.

قوله[1]: ﴿ **المُتَكَلِّمُ يَقُولُ: لَمَّا وَجَبَ فِي الفِعْلِ أَنْ يَكُونَ مَسْبُوقًا بِالعَدَمِ لَزِمَ أَنْ يُقَالَ: وُجِدَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا، وَالفَيْلَسُوفُ يَقُولُ: مَا لأَجْلِهِ كَانَ مُؤَثِّرًا إِمَّا ذَاتُهُ أَوْ لَوَازِمُ ذَاتِهِ، وَيَلْزَمُ مِنْ دَوَامِ ذَاتِهِ دَوَامُ مُؤَثِّرِيَّتِهِ، فَالفَيْلَسُوفُ يَسْتَدِلُّ بِحَالِ المُؤَثِّرِ عَلَى حَالِ الأَثَرِ، وَالمُتَكَلِّمُ يَسْتَدِلُّ بِحَالِ الأَثَرِ عَلَى حَالِ المُؤَثِّرِ، وَالمَعْرَكَةُ الكُبْرَى وَالطَّامَّةُ العُظْمَى فِي هَذَا المَوْضِع** ﴾

قلنا: ليس استدلالُ المتكَلِّمِ مُنْحَصِرًا في الاستدلال بحالِ الأثر على حال المؤَثِّرِ، بل يستدل بحالِ المُؤَثِّرِ على حال الأثَرِ، فيقول: اللهُ تعالى فاعِلٌ مختارٌ، وكُلُّ فاعِلٍ مختار يستحيل أن يَقْصِدَ إلى إيجادِ أثَرِهِ إلَّا حالةَ عدَمِهِ، فيكون أثَرُهُ مسبوقًا بالعدمِ، فيكون مُحْدَثًا.

قوله[2]: ﴿ **وَلْنَخْتِمْ هَذَا الكِتَابَ بِالدُّعَاءِ المَأْثُورِ عَنْ أَكَابِرِ أَهْلِ البَيْتِ، وَهُوَ:**

---

(1) الأربعين (ص 467)

(2) الأربعين (ص 467)

يَا مَنْ أَظْهَرَ الجَمِيلَ وَسَتَرَ القَبِيحَ، يَا مَنْ لَمْ يُؤَاخِذْ بِالجَرِيمَةِ وَلَمْ يَهْتِكِ السِّتْرَ، يَا عَظِيمَ العَفْوِ، يَا حَسَنَ التَّجَاوُزِ، يَا بَاسِطَ اليَدَيْنِ بِالرَّحْمَةِ، يَا وَاسِعَ المَغْفِرَةِ، يَا مُفَرِّجَ الكُرْبَةِ، يَا مُقِيلَ العَثَرَاتِ، يَا كَرِيمَ الصَّفْحِ، يَا عَظِيمَ المَنِّ، يَا مُبْتَدِئًا بِالنِّعَمِ قَبْلَ اسْتِحْقَاقِهَا، يَا رَبَّاهُ، يَا سَيِّدَاهُ، يَا غَايَةَ رَغْبَتَاهُ، يَا اللهُ، يَا اللهُ، أَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، وَأَنْ لَا تُشَوِّهَ خَلْقِي بِالنَّارِ، وَأَنْ تَفْعَلَ بِي مَا أَنْتَ أَهْلُهُ، وَلَا تَفْعَلَ بِي مَا أَنَا أَهْلُهُ».

قلنا: هذا دُعَاءٌ حَسَنٌ جميلٌ، غَيْرَ أن فيه لَفْظَتَيْنِ فيهما كلامٌ:

ـ قوله: «يا سَيِّدَاهُ»، قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: لَا يجوز إطلاقُهُ على الله تعالى لأنَّ أسماءَ الله تعالى عنده تَوْقِيفِيَّةٌ، فيَتَوَقَّفُ إطلاقُها على وُرودِ السَّمْعِ، ولَمْ يَرِدْ في كتاب الله تعالى ولا في سُنَّةِ رسوله لَفْظُ «السَّيِّد» مُطلقًا على الله، هذا قول الشيخ أبي الحسن، ورأيتُ بعضَ المحدِّثين يروي فيه حديثًا[1]، فلو صحَّ عند الشَّيْخِ أجاز الإطلاقَ، وإنما منَع لاعتقاده عدَمَ الوُرودِ، ولعَلَّ هذا الحديث ليس بصحيحٍ، فيكون الواقعُ في نفس الأمر المَنْعَ على مَذْهَبِه، والقاضي أبو بكر الباقلاني يُجِيزُ كُلَّ ما لا يُؤْثِرُ نَقْصًا وإن لم يَرِدْ به سمعٌ، فعلى هذا يُجيزُ إطلاق لَفْظِ السَّيِّدِ.

ـ اللفظة الثانية: قوله: «افْعَلْ بِنَا مَا أَنْتَ أَهْلُهُ»، هذا اللفظ بمجرَّدِه يَحْرُمُ إِجْمَاعًا مَا لَمْ ينضمَّ في الكلامِ ضميمةٌ أخرى، وتقريرُه أنّ الله تعالى عند أَهْلِ الحَقِّ كما هو أهلُ الخيورِ هو أهل النِّقَمِ والامتحان وخَلْقِ المكاره، وليس أحدَهُما أولى به من الآخَرِ، فيكون معنى قولنا: افْعَلْ بنا ما أنت أَهْلُهُ: افْعَلْ بنَا الخُيُورَ والشُّرُورَ، وهذا حرامٌ إجماعًا، لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَقُولُ أَحَدُكُمْ: اللهمَّ اغْفِرْ لِي إِنْ شِئْتَ، وَلْيَعْزِمِ المَسْأَلَةَ»[2]، فلا يجوز الدعاء إلا بما يتأكد فيه الطلب ولا يكون واقعًا،

---

(1) في سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في كراهية التمادح (4806) قوله صلى الله عليه وسلم: «السيِّدُ اللهُ تبارك تعالى».

(2) أخرجه البخاري في الدعوات، باب ليعزم المسألة فإنه لا مكره له. (5979)

والواقع أن الله لابد أن يفعل فعلا ما إما خيرا أو شرا، فلا يجوز طلب ذلك منه، بل لا بدّ أن نضمر إن دعونا بهذا الدعاء: اللهم افعل بنا ما أنت أهله من الخير، أما إذا اقتصرنا على اللفظ غافلين عن الإضمار امتنع، وحسنُ الظن بأهل البيت رضي الله عنهم يقتضي أن يعتقد أنهم كانوا يضمرون ذلك.

وبسط قواعد الأدعية وما ترم منها وما يجوز والتفنن في فقه الدعاء قد استودعته في كتاب «**المُنْجِيَاتِ والمُوبِقَاتِ فِي الأَدْعِيَةِ**»، وذكرتُ فيه ستة عشرَ نوعًا من الأدعية حرامًا، فمن أراد استيعاب هذا الباب فيطالعه من هنالك، فإن هذا ليس محله.

وحسبنا الله ونعم الوكيل في الدنيا والآخرة، ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم كثيرا، والحمد لله رب العالمين.

★ ★ ★

الفهرس الإجمالي

المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب

22، نهج المقاولين - المنطقة الصناعية الشرقية - أريانة - تونس
الهاتف : 683 837 70 216+ - الفاكس : 975 838 70 216+